ROOTS

ROMANIAN ORTHODOX OLD TESTAMENT STUDIES

INTERPRETAREA SFINTEI SCRIPTURI

ÎN TRADIȚIA PATRISTICĂ ȘI RABINICĂ

– REPERE ȘI DIRECȚII DE INTERPRETARE –



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

Interpretarea Sfintei Scripturi în tradiția patristică și rabinică
– repere și direcții de cercetare –

Ioan Chirilă
Bogdan Șopterean
coordonatori

Presa Universitară Clujeană
2023

Referenţi ştiinţifici:

Pr. conf. univ. dr. Constantin Preda

Pr. conf. univ. dr. Constantin Jinga

Copertă: *Florin Gheţea*

Tehnoredactare: *Stelian Paşca-Tuşa*

Corectură: *Cătălin-Emanuel Ştefan*

ISBN 978-606-37-1999-8

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

Cuvânt-înainte
Cunoașterea lui Dumnezeu – sursă a unității

Tematica aleasă pentru această conferință dedicată studenților doctoranzi ne determină să intrăm în orizontul celor două tradiții (iudaică și patristică) pentru a sesiza în ce măsură putem găsi elementele care să ne dea posibilitatea să preîntâmpinăm provocările postmodernității care dezasamblează printr-un cult al teoriei până și zona celor două elemente constitutive ale modernității: științele și artele.

În perioada postmodernității au apărut în cadrul cercetărilor recente interogații care pun sub semnul întrebării fundamentele iudeo-creștine care stau la baza culturii europene. În momentul în care ne întâlnim astfel de exprimări, avem de-a face cu prezentarea/precizarea poziției postmodernității față de zona de mărturisire a adevărurilor. Celebrul filosof francez Jean-Luc Marion afirmă că atunci când ne întâlnim cu Sfânta Scriptură, când lecturăm textul sfânt, când încercăm să înțelegem/identificăm înțelesurile sau sensul mărturiilor scripturistice, ne dăm seama cu ușurință că mesajul Scripturii transcende sensurile/înțelesurile originale. Textul scripturistic are un conținut peren prin care se adresează fiecărei epoci în parte. De aceea, ne-am gândit că abordarea unei tematici care vizează hermeneutica biblică ne va oferi posibilitatea de a identifica elementele care fac textul scripturistic viu și lucrător în zile noastre. Prin conținuturile sale dinamic-transcendente, textul sfânt readuce în sânul societății de astăzi înțelegerea faptului că acesta, prin Cel pe Care în revelează, este o sursă efectivă a unității.

Obiectivul principal al exegezei este cunoașterea lui Dumnezeu și implicit a voii Lui. Acest demers ne oferă posibilitatea de a realiza în chip teandric conformarea voințelor sau alipirea noastră de Dumnezeu. Căutarea propriu-zisă a lui Dumnezeu în Sfintele Scripturi are ca efect găsirea Acestuia în celălalt și împreuna unire a noastră în El. Cu alte cuvinte, cuvântul scripturistic este o sursă dinamică inepuizabilă care ne conduce spre o unitate fundamentală a existenței în cel care este Creatorul propriu-zis, Pronietorul și Izbăvitorul întregii existențe.

Volumul de fața propune mai multe exerciții de exegeză din perspectiva a două tradiții, cea iudaică și cea creștină, care din punctul meu de vedere sunt într-o perpetuă continuitate, chiar dacă au existat și zone de tensiune și de respingere. În ambele tradiții interpretative a existat o continuă căutare a cuvântului lui Dumnezeu. Mai întâi îl cunoaștem pe Dumnezeu cel viu al Vechiului Israel așa cum ni-L prezintă mărturisirea iudaică de credință „Șema Israel!”. Apoi, prin intermediul Evangheliei după Ioan îl descoperim pe singurul și adevăratul Dumnezeu care este întreit în Persoane, care în chip tainic S-a revelat încă din Vechiul Testament. În iudaism totul era focalizat pe Dumnezeu și pe cunoașterea Sa, în creștinism, îndeosebi în literatura

patristică, centrul este Cuvântul lui Dumnezeu. Prin urmare, observăm că cercetarea Scripturii ne determină să căutăm unitatea, nu elementele care ne separă.

Studiile cuprinse în acest volum au fost realizate de către studenți doctoranzi ce provin din școlile doctorale de teologie ce aparțin universităților din București, Oradea și Cluj-Napoca. Având în vedere faptul că elementul patristic este fundamental pentru interpretarea răsăriteană a Sfintei Scripturi, doctoranzilor specializați pe studiile biblice (Vechiul și Noul Testament), li s-au alăturat și doi colegi care studiază Patrologia. Rodul ostenelii lor academice ne va oferi posibilitatea să înțelegem că atunci când încercăm să recuperăm și să aducem în actualitate monumentele tradiției, nu facem o repetiție a cuvintelor sau a metodelor efective, pe care le-au dezvoltat părinții în cadrul acestor tradiții, ci mai degrabă căutăm paradigmele prin care să facem într-un chip concret ca textul scripturistic să fie ghid pentru întoarcerea existenței spre zona aceasta a spiritualizării, a cunoașterii și a unirii cu Dumnezeu, adică înspre existența veșnică.

Ioan Chirilă

Pr. prof.univ.dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca
ioan.chirila@ubbcluj.ro

Patriarhul Iacov văzut ca אֵל (’Ĕl – „zeu”, „Dumnezeu”) în lectura midrașului Rabbah a Fac 28,12*

Drd. **Călin-Alexandru Ciucurescu**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
alex_ciucurescu@yahoo.es

Abstract

We could be tempted to believe that the Jewish notion of God at the time of Jesus was a monolithic monotheism, or, rather, a monism like that of Ancient Greek philosophy or of Islam. Certainly, this may be the case today among some circles of Judaism, but it was not true in the 1st-century Roman province of Judaea. In this study, we will study an interesting religious current within some segments of Ancient Israel that conceived of patriarch Jacob as an אֵל („god”), based on the Hebrew text of Gen. 33:20, which calls Jacob אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל („god of the God of Israel”). This sort of interpretation prevailed in some circles up until the Middle Ages with the Midrash Rabbah showcasing it. The purpose of this paper is to prove that the orthodox Christian belief in the divinity of Jesus of Nazaret was not at all an idea unheard of at the time in which He lived and preached until His death and Resurrection.

Keywords: monotheism, Jacob, Jesus, Old Testament, New Testament, gods, God.

Introducere

Midrașul Rabbah ne prezintă câteva exemple de lecturi din Fac 28,12 care interpretează viziunea patriarhului Iacov într-un mod neobișnuit. Textul ebraic al Vechiului Testament este ambiguu atunci când prezintă episodul scării lui Iacov, pe lângă alte relatări legate de patriarhi. Dumnezeu stătea deasupra lui Iacov, sau deasupra scării? Dar îngerii? În același fel poate fi interpretat și pasajul neo-testamentar de la In 1,51, deoarece îngerii vor urca și vor coborî asupra lui Iisus la fel cum au făcut-o asupra patriarhului Iacov. Asta ne face să ne întrebăm dacă există vreo relație între titlul „Fiul Omului”, patriarhul Iacov și Fac 28,12. Există mărturii midrașice care relaționează persoana lui Iacov cu misticismul Mercavei, deoarece s-a identificat imaginea lui Iacov cu cea a „omului” șezând pe tron. Există dovezi că, în sânul anumitor grupări, Iacov era conceput drept אל (*’Ĕl*). Ar putea asta indica faptul că Iacov era considerat în unele curente ale iudaismului

---

* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof.univ.dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

inter-testamentar și neo-testamentar în același mod, sau asemănător felului în care creștinii îl percep pe Iisus? În acest mic studiu ne propunem să arătăm în mod sumar că monoteismul iudaismului de pe vremea lui Iisus nu a fost atât de monolitic precum uneori este conceput și că divinitatea lui Iisus Hristos nu a fost o idee atât de radicală și de neobișnuită astfel încât să fi fost respinsă de către poporul lui Israel. Prin urmare, scopul studiului nostru este aducerea de argumente pentru a sprijini divinitatea lui Iisus din Nazaret din prisma sau perspectiva izvoarelor și a concepțiilor iudaice. Urmărim trasarea unui paralelism și încadrarea dumnezeirii Mântuitorului Iisus Hristos în amplul curent religios inter-testamentar care a dat naștere la figuri de tip Metatron sau la misticismul mercavei, precum și dovedirea faptului că divinitatea Acestuia nu era o idee străină de *Zeitgeist*-ul epocii și societății în care Iisus a trăit pe pământ.

Metodologia principală pe care o vom folosi în acest studiu este analiza textuală. Ipoteza noastră este bazată pe diversele interpretări izvorâte din textele ebraice veterotestamentare legate de tradițiile patriarhilor, și, în special, tradițiile legate de persoana lui Iacov. Ne vom îndrepta atenția înspre cele oglindite în diversele izvoare ale tradiției iudaice, precum midrașul Rabbah, care este sursa noastră principală de interpretare. Vom folosi și mărturiile rabinilor și a altor grupări ale exegezei iudaice care nu au fost consemnate în midrașe, dar și mărturiile exegezei creștine patristice acolo unde va fi nevoie de ea. Am încercat să limităm folosirea expertizei altor autori consacrați din domeniu deoarece am dorit ca studiul să fie un produs original, folosind citatele în mod principal pentru a arăta textele pe care vom lucra. De asemenea, am parafrazat opiniile experților consacrați din acest domeniu acolo unde a fost nevoie de ele, în special cele ale biblistului Jerome H. Neyrey, deoarece articolul său, *The Jacob Allusions in John 1:51* ne-a inspirat pentru a scrie studiul nostru și ne-a servit de ghid în cercetarea pe care am făcut-o.

Facerea 28,12 și paralelismul cu Ioan 1,51

וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה
וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ
וְהִנֵּה יְהוָה נִצָּב עָלָיו וַיֹּאמַר אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וֵאלֹהֵי יִצְחָק[1]

Și [Iacov] a visat, și, iată! O scară rezemată de pământ, iar capătul ei [se afla] atingând cerurile; și, iată! Îngerii lui Dumnezeu urcau și coborau asupra lui. Și, iată! Iahve stătea deasupra ei, și a zis: „Eu [sunt] Iahve, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău, și Dumnezeul lui Isaac [...]” (Fac 28,12-13a).

---

[1] Textele biblice citate în această lucrare sunt traduceri proprii din ebraică și greacă biblică. Pentru textul ebraic, s-a folosit *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77), iar pentru textul grec s-au folosit *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006) și *The Greek New Testament. A Reader’s Edition* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017).

καὶ λέγει αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου

Și i-a zis lui: „Adevărat, adevărat vă spun; veți vedea cerul deschis și pe îngerii lui Dumnezeu urcând și coborând deasupra Fiului Omului” (In 1,51).

Atât exegeza biblică primară, prin vocea Sf. Augustin, arătând clasica metodă tipologică de interpretare veterotestamentară: „Iacov a văzut o scară în vis; și pe o scară a văzut îngeri urcând și coborând; și a uns piatra pe care o pusese în fruntea lui. Ați auzit că Mesia este Hristos; ați auzit că Hristos este Unsul. Căci Iacov nu a așezat piatra, piatra unsă, pentru a se închina ei; altfel, aceasta ar fi fost idolatrie, nu o arătare spre Hristos”[2], cât și cea modernă, prin biblistul și teologul iezuit, Cornelius à Lapide mărturisesc paralelismul celor două relatări: „Dar, pentru că Hristos promite în mod special această viziune a îngerilor lui Filip și lui Natanael pentru a le întări și a le spori credința în El, această urcare și coborâre a îngerilor peste El nu s-a împlinit nici la botez, nici la pătimiri, la înviere sau la înălțarea Sa. [...] De aceea, acea viziune a lui Iacov a prefigurat o viziune asemănătoare despre îngeri cu Hristos, o viziune asemănătoare cu cea care a avut loc la nașterea Lui, când îngerii care s-au pogorât la El au cântat: Slavă lui Dumnezeu întru cei de sus”[3].

La fel și exegeza contemporană prin vocea preotului, biblistului și a teologului Raymond E. Brown: „Chemarea lui Natanael (un ucenic prezent doar în Evanghelia după Ioan), implică un joc interesant de cuvinte. El este catalogat drept un *israelit veritabil*, demn de numele lui Israel (tradus, în mod colocvial, printr-un om care-L vede pe Dumnezeu), și i se spune că va vedea lucruri și mai mari decât acestea. La fel cum Iacov, sau Israel, în Vechiul Testament, a văzut slava lui Dumnezeu în viziunea scării, așa va vedea Israelul Noului Testament slava Fiului Omului la minunea din Cana”[4].

Putem afirma că autorul evangheliei după Ioan a scris acel pasaj având în vedere întâmplarea lui Iacov, și a dorit să aducă o nouă interpretare evenimentului pornind de la perspectiva întrupării și a venirii lui Hristos. Un element notoriu în mod particular este absența scării în In 1,51. Ucenicii lui Iisus nu mai au nevoie de scară, adică de un

[2] Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 7 (Peabody: Hendrickson Publishers Inc., 1995), 56.

[3] Thomas W. Mossman, *The Great Commentary of Cornelius à Lapide*, vol. V (Edinburgh: John Grant, 1908), 75.

[4] Raymond E. Brown, *The Gospel and Epistles of John. A Concise Commentary* (Collegeville: The Liturgical Press, 1988), 27.

element intermediar, deoarece Iisus este atât originea cât și țelul viziunii.

Părintele Jerome H. Neyrey, biblist și teolog, enumeră trei puncte principale de comparație între ambele relatări: „(1) o *scară* stă pe pământ și urcă până la cer; (2) *îngerii* urcă și coboară; și (3) *Domnul* stă la capătul ei și se descoperă. În schimb, în In 1,51, (1) cerurile sunt deschise, dar nu există o mențiune a niciunei scări care să unească cerul cu pământul; (2) îngerii urcă și coboară pe Fiul Omului, nu pe o scară; și (3) El este Domnul teofaniei”[5].

Ne simțim nevoiți să remarcăm și să aprofundăm în studiul nostru remarca pe care părintele Neyrey o face, conform căreia Hristos este, potrivit unor tradiții targumice și midrașice, „prezentarea șehinei [שכינה], a Betelului, sau a slavei lui Dumnezeu”[6]. Acest termen nu este propriu teologiei biblice, el avându-și obârșia în diferitele scrieri tradiționale rabinice, inclusiv în targum-uri, însă originea înțelesului teologic pe care acest cuvânt îl prezintă pornește de la instanțele veterotestamentare în care Iahve se sălășluiește în sânul poporului lui Israel, iar slava Sa se manifestează. Găsim exemple elocvente în momentul construirii sfântului locaș: וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם („Și vor construi pentru Mine un locaș sfânt, și Voi sălășlui în mijlocul lor”, Ieș 25,8) sau când Dumnezeu îi vorbește lui Solomon: וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא אֶעֱזֹב אֶת־עַמִּי יִשְׂרָאֵל („Și Voi sălășlui în mijlocul fiilor lui Israel, și nu voi părăsi pe poporul meu, Israel”, 1Rg 6,13) întâlnind în ambele instanțe verbul שָׁכַן (*șahan*). Verbul *σκηνόω*, traducându-se literalmente prin „a sălășlui”, este prezent în In 1,14: *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, unde putem vedea o clară aluzie la sălășluirea lui Iahve în Israel, fiind un paralelism direct cu sălășluirea lui Iisus, care este prezentat ca fiind Iahve întrupat de către Sf. Ev. Ioan, printre oameni.

Slava sau șehina lui Iisus se manifestă mult mai clar în relatarea pe care evangheliile sinoptice o redau despre schimbarea la față pe muntele Tabor (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36). Dacă analizăm descrierea întâmplării: *καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς* („Și a strălucit chipul lui precum soarele, iar hainele lui s-au făcut albe ca lumina”, Mt 17,2b), observăm că nu este deloc diferită de o manifestare clasică a lui Dumnezeu în sânul poporului lui Israel, precum cea pe care o găsim în Ieș 34,29, unde textul relatează cum fața lui Moise a preluat din strălucirea Domnului, cu care a stat față către față. Textul din Luca echivalează lumina descrisă în celelalte evanghelii cu slava lui Dumnezeu: *οἳ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον* („Și au apărut înconjurați de slavă”, Lc 9,31a). Pornind de la o înțelegere a șehinei lui Dumnezeu ca „radiere”, „căldură” sau „sălășluire”, nu este greu de identificat limbajul comun pe care acest concept îl

---

[5] Jerome H. Neyrey, „The Jacob Allusions in John 1:51,” *The Catholic Biblical Quarterly* 4 (1982): 586-605.

[6] Neyrey, „The Jacob Allusions,” 586-605.

împărtășește cu teologia răsăriteană, în special cu doctrina energiilor necreate care izvorăsc din ființa dumnezeiască.

Fac 28,12 și 33,20 în lectura midrașică

Deși găsim în tradiția rabinică interpretări variate ale acestui pasaj, precum cea a lui Ibn Ezra, care, datorită lecturii paralele pe care o face cu profețiile lui Zaharia, Amos și Ieremia, interpretează pasajul ca fiind o parabolă care ne învață că nimic nu este ascuns de Dumnezeu și că întâmplările din lumea omenească sunt dependente de decretele divine. Ne mai spune și că scopul îngerilor din viziunea lui Iacov este acela de a-L informa pe Dumnezeu despre cele întâmplate pe pământ, și critică punctele de vedere ale altor rabini precum Solomon ibn Gabirol, care susține că scara lui Iacov face o aluzie la sufletul ceresc al omului, în timp ce îngerii ar semnifica gândurile înțelepte care ne vin prin inspirație dumnezeiască[7]. Ceea ce dorim să dovedim cu aceste referințe este faptul că interpretarea din midrașul Rabbah este singulară chiar și în cadrul tradiției iudaice. Paradigma creștină de interpretare a acestui pasaj a dat și ea rezultate originale, dar care pot fi încadrate ca fiind parte a unei ermeneutici clasice. Interpretarea tipologică și hristologică a Sf. Afraat Persanul exprimă cel mai clar paradigma patristică: „Scara pe care Iacov a văzut-o este un simbol al Mântuitorului nostru, arătând că doar cu ajutorul Lui drepții urcă dinspre ținutul pământesc spre cel ceresc. Scara este și un simbol a crucii Mântuitorului nostru, care a fost ridicată ca o scară, Domnul stând pe ea”[8].

Chiar însuși midrașul compilează mărturiile rabinilor care interpretează metaforic întâmplarea și asociază scara cu muntele Sinai iar îngerii cu Moise și cu Aaron[9]. Punctul important pentru studiul nostru apare datorită părerilor discrepante ale rabinilor Hiya cel Mare și a lui Ianai[10], care nu sunt de acord în privința obiectului prepoziției *‘ālāv* (*deasupra-i*) din Fac 28,13. Acest cuvânt este unul compus, format din rădăcina *‘āl* și din sufixul pronominal *o*, formând această prepoziție la persoana a 3-a, singular, masculin. Care este obiectul acestei prepoziții? Pe de-o parte, poate fi substantivul *sullām* (*scară*), care este tot în forma de masculin, singular, deci care poate concorda cu prepoziția menționată. Aceasta este interpretarea clasică atât în iudaism cât și în creștinism. Traducerea ar fi: „Domnul stătea deasupra-i” (= deasupra scării, care, cum am zis, în ebraica biblică este un cuvânt aflat la genul masculin). Doar că această construcție gramaticală poate

---

[7] H. Norman Strickman și Arthur M. Silver, eds., *Ibn Ezra’s Commentary on the Pentateuch. Genesis* (New York: Menorah Publishing Company, 1988), 227-78.

[8] Mark Sheridan, *Genesis 12-50*, în *Ancient Christian Commentary on Scripture 2* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), 188.

[9] Harry Freedman, *Midrash Rabbah. Genesis II* (London: Soncino Press, 1939), 625.

[10] Freedman, Midrash Rabbah, 626.

face referire și la persoana lui Iacov. Acesta este punctul central al studiului nostru. Fac 28,12 începe cu verbul *vayyaḥălōm* (*și a visat* [Iacov]). Cuvântul acesta e format din conjunctivul „vav" și din verbul *yaḥălōm*, aflat la persoana a 3-a, singular, masculin, ceea ce ne oferă posibilitatea de a crede că prepoziția *'ālāv* poate face referire la patriarh: „Domnul stătea deasupra-i" (= *deasupra lui Iacov*).

Odată ce am clarificat deja acest prim argument al ipotezei studiului nostru, vom continua analizând ceea ce Neyrey expune în continuare în articolul său: „Există considerabile dovezi midrașice despre faptul că imaginea lui Iacov se afla înscrisă în mercava"[11]. Să analizăm ce fundamente există pentru o asemenea afirmație. Una dintre dovezile midrașice cele mai apropiate de noi se află chiar în midrașul Rabbah: „[Îngerii] s-au urcat în ceruri și i-au văzut chipul [lui Iacov]; apoi au coborât pe pământ și l-au găsit dormind"[12]. Ce poate însemna faptul că îngerii au văzut în ceruri chipul lui Iacov? Neyrey arată înspre misticismul Mercavei, deci vom examina dovezile care pot fundamenta acest argument. Nu vom dedica o secțiune întreagă din articolul nostru acestui subiect, ci vom oferi doar câteva noțiuni introductive care servesc argumentării noastre.

Termenul מרכבה (*m-r-k-b-h, merkabah*) nu este un termen biblic, din moment ce nu e menționat în textul ebraic al Vechiului Testament. Face referire la „carul", sau tronul ceresc al lui Dumnezeu. Este derivat din termenul רכב (*r-k-b, rakab*), care se poate traduce prin „a călări". Implicit, termenul este derivat din diferitele viziuni biblice și parabiblice (în special, din literatura enohiană și din alte scrieri posterioare ale misticii iudaice, precum cele cabalistice). Biblic vorbind, viziunea din Iezechiel 1,4-26 este considerată cea mai importantă teofanie a Mercavei. Preotul Iezechiel este cuprins de o vijelie (clasică manifestare iahvistă veterotestamentară) care vine cu foc dinspre nord. În mijlocul acestei viziuni apar patru *ḥayyōṯ* (*vietăți*). Aceleași vietăți (*ζῷα = zōa*) vor apărea din nou în Apocalipsa 4,6-8, și, în tradiția creștină, vor fi asociate cu cei patru evangheliști. Pentru scopul studiului nostru sunt relevante doar două detalii din acest capitol: faptul că una dintre fețele acestor vietăți era o față de om (1,10) și că de vietăți erau legate niște roți, împreună formând un fel de car ceresc (1,15-26), ceea ce a dat loc la misticismul carului ceresc, adică a mercavei despre care discutăm în acest articol.

Patriarhul Iacov este identificat cu chipul omului acestor vietăți. De ce? Cum indică și rabinul Simeon ben Lachiș[13], există două instanțe scripturistice care ar dovedi faptul că patriarhii înșiși sunt mercava sau tronul lui Dumnezeu.

---

[11] Neyrey, „The Jacob Allusions," 602.

[12] Freedman, *Midrash Rabbah*, 626.

[13] Freedman, *Midrash Rabbah*, 631.

În Fc 17,22, textul ne spune că: וַיְכַל לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיַּעַל אֱלֹהִים מֵעַל אַבְרָהָם („Și a terminat de vorbit cu el, și a urcat Dumnezeu de deasupra lui Avraam"). Cuvântul *mê'al* este un cuvânt compus. Este format din particulele prepoziționale *min*, care se traduce prin „din" sau „de la", și *'al*, care se traduce prin „deasupra" sau „peste". Prin urmare, textul ne transmite în mod clar faptul că Dumnezeu stătea deasupra lui Avraam la fel cum, în Iezechiel 1, stătea deasupra carului ceresc. Mult mai clar găsim acest aspect în Fc 35,13: וַיַּעַל מֵאעלָיו אֱלֹהִים („Și s-a ridicat de deasupra lui [Iacov] Dumnezeu"). Cuvântul *mê'ālāv* are un înțeles inechivoc aici. Dumnezeu se sălășluia peste Iacov; stătea deasupra lui ca pe un tron mistic. Patriarhii erau teoforii lui Iahve. Așadar, prima tradiție midrașică ce-l include pe patriarhul Iacov printre ființele cerești este aceasta.

Există, însă, încă o tradiție sau linie de interpretare midrașică ce-l numește pe Iacov în mod direct zeu sau Dumnezeu (*'Ĕl*). Dacă luăm în considerare cele argumentate în secțiunea anterioară, cum că patriarhul Iacov ar fi manifestarea unei ființe cerești foarte apropiate de Dumnezeu, asta ar implica pre-existența sa, cum afirmă și Neyrey[14]. Care este, în primul rând, fundamentul biblic unei asemenea afirmații? Bineînțeles, controversatul pasaj din Fc 33,20 este primul care ne vine în minte. Textul primar, ebraic, spune: וַיַּצֶּב־שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא־לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל („Și a ridicat acolo un altar, și l-a numit 'Êl 'Ĕlōhê Yiśrā'êl"). Ce se ascunde în spatele acestui nume? אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (*'Ĕlōhê Yiśrā'êl*) prezintă o sintagmă aflată în *status constructus*. Aceasta este denumirea folosită pentru a numi felul în care anumite limbi (precum ebraica biblică) exprimă genitivul. Primul substantiv într-o frază genitivală ia o formă specială, cauzată de cuvântul posesor, care-l urmează. Astfel, „'Ĕlōhê Yiśrā'êl" e format din cuvintele „ʾĔlōhīm" și „Yiśrā'êl", dar, din moment ce trebuie exprimat genitivul pentru ca să rezulte „Dumnezeul lui Israel", și nu doar „Dumnezeu Israel", atunci cuvântul „ʾĔlōhīm" își modifică forma și trece în *status constructus*, devenind „'Ĕlōhê". Prin urmare, este cert că traducerea lui „'Ĕlōhê Yiśrā'êl" este „Dumnezeul lui Israel". Dar cum rămâne cu „'Ĕl" din fața lui „'Ĕlōhê Yiśrā'êl"? Acesta este un cuvânt care apare adeseori în Scriptură, fiind unul dintre termenii ebraici clasici care pot fi traduși ca „zeu" sau „Dumnezeu", fiind folosit pentru a face referire la Dumnezeu de nenumărate ori în Vechiul Testament. În cazul de față, și acest cuvânt se află în *status constructus*, formând un lanț care ne-ar duce spre inevitabila traducere „zeul Dumnezeului lui Israel" („'Ĕl" va fi tradus drept „zeu" pentru a-l diferenția de „'Ĕlōhê", dar, cum am zis deja, se poate traduce și ca „Dumnezeu". Aceasta este una dintre particularitățile limbii române, unde există două substantive pentru a desemna divinitatea). Vom revizui unele dintre interpretările clasice, atât iudaice, cât și creștine, ale

---

[14] NEYREY, „The Jacob Allusions," 602.

acestui pasaj. Midrașul Rabbah spune că Iacov i-a spus lui Dumnezeu că „Tu ești Dumnezeu în sferele cerești, iar eu sunt Dumnezeu în sfera pământească”, ceea ce ne oferă încă o dovadă, pe lângă cea textuală, a faptului că Iacov s-a autodenumit zeu în acest pasaj. Ibn Ezra, însă, interpretează pasajul diferit, și spune că sintagma aceasta s-ar traduce prin „Dumnezeu, Dumnezeul lui Israel”, ignorând, aparent, faptul că ’Ĕl se află în *status constructus*, traducând acest substantiv ca și cum ar fi în stare absolută. O astfel de traducere nu s-ar putea susține din pricina faptului că ignoră sintagma gramaticală de *status constructus* în care se află ambele substantive menționate. Exegeza creștină omite în aceeași măsură acest aspect. Principalul motiv este faptul că, în general, creștinii au folosit mereu textul grec (LXX) a Vechiului Testament, unde importanța teologică și nuanțele oferite de numele divine au fost pierdute în traducere. Sintagma, în textul grec a VT, a fost tradusă ca *τὸν θεὸν Ισραηλ* („Dumnezeul lui Israel”), omițându-se complet cuvântul „’Ĕl”.

Astfel, se poate scuza lipsa de atenție a creștinilor față de această problemă prin faptul că majoritatea exegeților creștini nu au întâlnit niciodată această sintagmă gramaticală. Totuși, vom face o ultimă mențiune asupra *Vulgatei*, fiind traducerea cea mai cunoscută și răspândită a textului ebraic al Vechiului Testament. Apărută în secolul IV d. Hr., această traducere este opera Sf. Ieronim, la cererea Sf. Damas, episcop al Romei, care, în anul 382 d. Hr., datorită discrepanțelor textelor grecești ale Scripturii, l-a comisionat pe Ieronim să se întoarcă la „Hebraica veritas”, și să facă o traducere proaspătă a Scripturii în limba latină. Acest excelent biblist și sfânt părinte este unul dintre primii creștini care a cunoscut limba ebraică biblică, deci mărturia sa este una fundamentală în această chestiune. Ieronim a tradus astfel versetul: „et erecto ibi altari invocavit super illud Fortissimum Deum Israhel”[15] („Și a ridicat acolo un altar, și a invocat peste el pe Preaputernicul Dumnezeu a lui Israel”). Este o traducere foarte originală, având în vedere textul original ebraic. Este greu de găsit o justificare pentru o astfel de traducere. Am văzut deja că textul original nu oferă nimic care să țintească spre această sintagmă. Din moment ce Sf. Ieronim nu oferă nicio explicație, ne rămâne doar să speculăm. Este posibil ca biblistul și sfântul părinte să fi găsit scandaloasă expresia, alegând s-o înlocuiască astfel, cu ceva ce el considera mai potrivit. Este posibil și ca el să fi avut acces la informații pe care noi nu le mai avem, cu privire la corecta interpretare a textului. Nouă, astăzi, ne rămâne doar analiza textuală, și am văzut că aceasta ne conduce doar spre o singură interpretare certă.

---

[15] Freedman, *Midrash Rabbah*, 734.

„Rugăciunea lui Iosif"

Vom rezerva o scurtă secțiune și pentru a expune cele folositoare legate de această scriere. Importanța acestui scurt text apocrif rezidă în faptul că este o mărturie timpurie a misticismului mercavei. Textul cunoscut drept *Rugăciunea lui Iosif* datează din secolul I d. Hr., și a ajuns până la noi îndeosebi în scrierile lui Origen, care s-a întâmplat să-l transpună în scris. Avem fragmente în *Filocalie*, și chiar și în cronicile lui Mihail Glica. Se crede că avea 1100 de versete[16], un număr care este, în mod probabil, legendar, deoarece s-a căutat asemănarea cu *Înțelepciunea lui Solomon*. În actualitate, doar scurte fragmente ni s-au păstrat – în jur de nouă versete. Acest scurt text a fost scris în limba aramaică sau în greacă clasică, datând din primul secol creștin. În text vedem cum patriarhul Iacov este prezentat ca fiind întruparea îngerului Israel, care s-a luptat cu îngerul Uriel pentru rangul din ierarhia cerească[17].

Primul fragment al acestui text, fiind și cel mai relevant pentru studiul nostru, este următorul: „Eu [Iacov] sunt cel care vorbește cu tine, și sunt și Israel, un înger al lui Dumnezeu, și un duh stăpânitor, iar Avraam și Isaac sunt pre-creați, înaintea oricărei făpturi. Iar eu, Iacov, numit astfel de către oameni, deși numele meu este Israel, deoarece așa am fost numit de către Dumnezeu, eu fiind un om care-L vede pe Dumnezeu, deoarece eu sunt întâiul-născut al oricărei făpturi create de către Dumnezeu"[18]. Acest fragment ne oferă multe informații. În primul rând, Iacov se identifică cu îngerul Israel, fiind o ființă preexistentă și fiind o întrupare îngerească. Atât el, cât și Avraam și Isaac sunt pre-creați, folosindu-se termenul *προεκτίσθησαν*. Acest cuvânt este format din prefixul *πρό*-, care se traduce prin „înainte", și din conjugarea la vocea pasivă, modul indicativ, aorist, plural, persoana a III-a, masculin a verbului *κτίζω*, care, printre altele, se poate traduce prin „creat". Asta ne duce imediat spre midrașul pe care l-am citat, care afirmă că patriarhii sunt ființe pre-existente și că ei alcătuiesc carul dumnezeiesc. Textul afirmă și că Iacov este „un om care-L vede pe Dumnezeu", sugerând o apropiere sau o comuniune aparte între patriarh și Dumnezeu. Astfel de concepții erau des întâlnite în perioada în care s-a scris acest text, existând figuri de tip Metatron în multe scrieri apocrife inter-testamentare. Textul merge atât de departe încât să afirme că Iacov

---

[16] Această problemă deja fusese semnalată cu două secole înainte de către Origen, care a dat lumii faimoasele *Hexaple*, arătând variațiile textuale ale textelor biblice septuagintale. Din păcate, nu a ajuns până la noi fragmentul din *Hexaple* care conținea textul de la Fac 33,20. Ar fi fost extrem de util să vedem felul în care Ahila, Simah și Teodoțion au tradus acest verset.

[17] Textul Vulgatei folosit aici este preluat din *Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007).

[18] Montague Rhodes James, *The Lost Apocrypha of the Old Testament* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920), 21, 23.

(sau, în acest caz, îngerul numit Israel) a fost prima creație a lui Dumnezeu, ducând aproape spre o figură de tip demiurgic. Totuși, autorul sau autorii textului nu au îndrăznit să-l echivaleze pe Iacov cu Dumnezeu, sau să-i ofere un rang similar, ci acesta rămâne o ființă creată.

Există o mulțime de alte scrieri din aceeași perioadă și din același curent religios și doctrinar care prezintă personaje secundare ridicate la rang de divinitate sau care au o conexiune cu sferele cerești. Cel mai clar exemplu este găsit în cartea a III-a a lui Enoh, unde acesta devine îngerul Metatron și este considerat ca fiind al doilea Iahve, acesta fiind un proces pe care și alte figuri biblice îl parcurg în literatura apocrifă. Nu este scopul acestui studiu să le parcurgem pe toate, însă este destul să punctăm că acestea, la fel cum dovedește și *Rugăciunea lui Iosif*, nu arată o aversiune în a portretiza și alte persoane pe lângă Dumnezeu ca aparținând la sfera dumnezeiască.

Concluzii

În prima secțiune a studiului nostru am revizuit paralelismul existent între episodul scării patriarhului Iacov și conversația lui Iisus cu Natanael. Iisus se portretizează pe sine Însuși ca fiind scara care conectează sfera cerească cu cea pământească. Acest episod ne-a servit drept punte de conexiune între punctul principal al studiului nostru (analiza tradițiilor care-l deificau pe patriarhul Iacov) cu scopul, motivul sau destinația pe care o aveam în minte atunci când făceam aceasta - dovedirea faptului că dumnezeirea lui Iisus Hristos era un concept bine angrenat atât în curentele iudaice ale epocii inter-testamentare și neo-testamentare, cât și în cele posterioare, precum cele midrașice. De asemenea, am văzut cum conceptul șehinei, atât de important în mistica iudaică, își poate găsi împlinirea în persoana și în instanțele vieții lui Iisus Hristos. În a doua secțiune am analizat textul ebraic și comentariile midrașice la Fac 28,12 și 33,20, arătând că există baze textuale și tradiționale pentru dovedirea faptului că au existat grupări religioase care promovau o concepție îndumnezeitoare a patriarhului Iacov, acesta fiind prezentat ca un locuitor al sferelor cerești. Este numit și se autodenumește „’Ĕl”, fiind, în viziunea anumitor rabini, o ființă preexistentă care se află în centrul mai multor instanțe mistice ale Scripturii. Chiar și în anumite scrieri apocrife, precum *Rugăciunea lui Iosif*, patriarhul Iacov este o figură de rang ceresc, acest text arătându-ne și că astfel de concepție era susținută și în legătură cu ceilalți patriarhi. Toate aceste diverse izvoare, atât biblice cât și parabiblice, aruncă lumină asupra contextului în care dumnezeirea lui Iisus era văzută atât de către anumite curente iudaice contemporane cu El, cât și de către curentele religioase iudaice care-L vor urma. Oricare ar fi fost motivul pentru care această noțiune a fost scandaloasă pentru o mare parte a iudeilor din epoca Sa, am dovedit că o asemenea concepție era departe de a fi străină de *Sitz im Leben*-ului provinciei romane Iudeea a secolului I d. Hr.

„Școala pustiei" – cunoașterea lui Dumnezeu prin asceză*

Drd. **Bogdan Marius Negrea**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
b.m.negrea@gmail.com

Abstract

This research examines the concept of the "School of the Wilderness" from the perspective of knowing God through asceticism. The study focuses on Israel's experiences in the wilderness and how they helped them restructure spiritually. During their wandering in the wilderness, Israel was tested by temptations and trials, but it learned and grew through asceticism and spiritual discipline. This research explores how asceticism and difficult experiences in the wilderness contributed to the development of faith and relationship with God for the people of Israel. By analysing relevant biblical texts, as well as theological and philosophical literature, one explores the importance of asceticism and wandering in the wilderness in the knowledge of God and in spiritual development. It also examines how these concepts are relevant in the contemporary context as well. The research highlights the importance of difficult experiences and asceticism in spiritual development and in the knowledge of God, thus emphasizing the value of spiritual practices and disciplines in the Christian life. This research contributes to a deeper understanding of the process of spiritual growth through asceticism and wandering in the wilderness, and to their relevance to contemporary Christianity.

Keywords: school of the wilderness, wandering, asceticism, Israel, experience, restructuring

Introducere

În tratarea temei, importanța majoră o reprezintă, întotdeauna, resursele pe baza cărora s-au conturat reflecțiile asupra temei. Cu certitudine, cea mai importantă trimitere cu caracter istoric pe care o putem găsi este în referințele istorico-iudaice (JE – Jewish Encyclopedia; EI – Enciclopedia Iudaismului; JPS – Jewish Publication Society). În speță, în spațiul acestora, în tradițiile și reperele istoriei poporului lui Israel se găsește izvorul nesecat de fundamente ale gândirii asupra căreia atenția este distribuită. Substituția, corelația și evoluția sunt câteva idei generatoare de înțelegere

---

* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof.univ.dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

spre diferite direcții de ordin geografic, social ori politic, direcții pe care le-am putut extrage dintr-un set de comentarii biblice[1] moderne pe care, studiindu-le în contexte propice, le-am găsit a fi relevante pentru că își valorifică mesajul pe baza istoriei actualizate sau nu a poporului lui Israel.

De asemenea, tratarea pe care am făcut-o asupra temei urmărește trei puncte ori direcții. În prima fază, ca lait-motiv argumentativ, am ales să văd relația temei cu istoria. În esență, caracterul istoric al conceptului este cel care mi-a permis să pot trata tema într-un mod cât mai succint. Istoria lui Israel este, pe cât de atipică, pe atât de vastă. Ori „școala pustiei" este un concept ce apare în evoluția poporului lui Israel, o treaptă mediană ce solidifică imaginea trecutului prin punerea în balanță cu cea a viitorului (a făgăduinței). În cea de-a doua treaptă, am surprins ideea de „școală a pustiei" ca fiind un demers evolutiv în formarea lui Israel. Prin plurivalența referențială, evoluția israeliților a fost descoperită pe mai multe planuri. Evoluția gândirii dimpreună cu evoluția unității sunt specificitățile evoluției reprezentate de perioada pustiei. În finele acestor referințe, cunoașterea lui Dumnezeu a reprezentat un reper transcendental. Dincolo de cunoașterea „prin profeți", în cadrul perioadei pustiei, Dumnezeu s-a arătat sub diverse forme[2], făcându-Se parte integrată a prezentului poporului spre înțelegerea de către acesta a făgăduinței și menirii pe care o are. Astfel, metoda de lucru păstrează câteva linii clare, plecând de la referințele istorice, pe o scară a solidificării, spre actualizarea și evidențierea importanței acestui aspect dincolo de paginile trecutului.

În actualitate, în urma cercetărilor făcute, am ajuns la concluzia că „școala pustiei" a reprezentat un necesar și reprezintă un necesar al înțelegerii noastre asupra perioadei de formare a lui Israel. Se prea poate ca fără această perioadă de „școlarizare" specifică perioadei rătăcirii, Israelul să se fi aflat în imposibilitatea de a exista după niște principii de unitate clare. De asemenea, căutând repere clare, corelând o tradiție așezată sub praful istoriei cu anumite nedumeriri ale actualității am ajuns la concluzia că „școala pustiei" o să reprezinte un izvor nesecat de descoperire și redescoperire a sinelui unui popor, indiferent de așezarea sa în timp. Poate dezvoltarea proprie a temei nu a adus nimic nou, însă ea a căutat să readucă înaintea studiilor moderne o etichetă cu caracter universal al formării (în sens general).

„Școala Pustiei"

Înainte de a contura ideea de școală a pustiei este necesară prezentare celor două puncte vedere teologice, rabinice cu precădere, ale eliberării poporului din

[1] S. R. Driver, *A critical and exegetical commentary on Deuteronomy*, în *ICC* (Edinburgh: T&T Clark, 1902); D. L. Christensen, *Deuteronomy*, în *WBC* 6B (Dallas: Word Incorporated, 2002).

[2] „Iar Domnul mergea înaintea lor: ziua în stâlp de nor, arătându-le calea, iar noaptea în stâlp de foc, luminându-le, ca să poată merge şi ziua şi noaptea" (Ieș 13,21).

robie. Primul punct de vedere, întâia direcție, se caracterizează prin considerentul că întregul act al eliberării, integritatea actului în sine, este făcut în exclusivitate de către Dumnezeu. Hegel este cel care conturează această idee de eliberare ca și dar al lui Dumnezeu, spunând: „Pentru evrei s-a făcut un lucru măreț, însă ei nu l-au inițiat prin propriile lor fapte eroice... Evreii au învins, însă n-au luptat... Nu e de mirare că națiunii acesteia, care în eliberarea ei a avut purtarea cea mai servilă, i-a părut rău că a părăsit Egiptul"[3]. Oarecum de înțeles este această perspectivă și datorită conceptului de revenire pe care l-au dezvoltat evreii în pustie. Aici se surprinde prima linie de formare a israeliților. Odată ajunși în pustie, nemulțumirea nu le-a mai fost manifestată prin dorirea lăuntrică de dezrobire, ci prin imposibilitățile fiziologice ale firii lor umane. Hrana a reprezentat un prin impas rezolvat în cele din urmă prin venirea manei. Mana a reprezentat o insuficiență în comparație cu mâncarea din casa egiptenilor[4]. Cu toate acestea, această primă lecție aspră a imposibilităților își are tactul ei pedagogic desăvârșit. Eliberarea nu reprezintă izvorul accederii la absolut. Eliberarea pretinde obținerea muncii în libertate spre vierea în libertate. Întreaga perioadă de patruzeci de ani a pustiei a reprezentat în esență o perioadă de redescoperire a idealurilor necesare existenței. Lait-motivul întregului Vechi Testament îl reprezintă ascultarea poruncilor, iar această ascultare se concretizează prin deprinderea răbdării. Părerea de rău a părăsirii Egiptului vine, astfel, pe fondul neînțelegerii adevăratului ideal al vieții, și anume cel spiritual și crescut în iubirea față de Dumnezeu. Egiptul nu a oferit prin libertate cele trebuincioase hrănirii israeliților, ci, așa cum surprinde Waltzer, Faraon își urmărea scopul direct de exploatare a israeliților. „Faraon, se spune, ar fi rațional în felul următor: *Cum ar putea (sclavii) lucra din greu și obține rezultate bune pe stomacul gol?* Așa că le-a dat să mănânce"[5].

În completarea acestei prime perspective, spre formarea părerii echivoce, vine ideea ca, ne deplin, eliberarea din robie să fie o acțiune înaintată de către cei

[3] G. Hegel, „The Spirit of Christianity," în *On Christianity: Early Theological Writings* (New York: Harper Torchbooks, 1961), 190; Christensen, *Deuteronomy*.

[4] În această direcție există numeroase trimiteri patristice cu privire la aspectele de ordin duhovnicesc izvorâte din acest impas alimentar din pustie, însă, unul dintre cele mai relevante, care pune în corespondență directă frustrarea cu lăcomia și nevoia de saturare a pântecelui cu nevoie de înțelegere a necesităților în această existență, este cuvântul Sfântului Nil Ascetul. În interpretarea textului din Ieș 16,3, Sfântul Nil spune: „Cu adevărat lângă căldările de carne șed cei ce-și aprind dorințele cu o căldură mustoasă și necontenită. Iar maica iubirii de plăceri este lăcomia pântecelui, căci aceasta naște iubirea de plăceri, dar și multe din celelalte patimi. Pentru că din aceasta, ca dintr-o rădăcină, puiesc celelalte patimi care, înălțându-se pe încetul, ca niște arbori, peste aceea care le-a născut, își împing răutățile până la cer". Sf. Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic*, trad. Dumitru Stăniloae (Sibiu: Tipografia Arhidiecezană, 1946), 55.

[5] Michael Walzer, *Exod și Revoluție*, trad. C. Vereș (Cluj-Napoca: Tact, 2011), 54.

asupriți. Această idee este rațională în sinea ei și motivantă pentru explicarea greșitei înțelegeri în ceea ce privește predestinația. Dumnezeu nu a intervenit plenar și tranșant, ci a așteptat, așa cum am văzut, lacrimile poporului. În mentalul evreilor a existat această potențialitate a eliberării, însă tot acest proces era greu de identificat într-o manieră istorică. Poporul neformat, nu a avut un recurs istoric la care să apeleze și, în consecință, posibilitatea eliberării a stagnat la nivel conceptual, fiind un act ipotetic și nemijlocit.

Iubirea lui Dumnezeu ca sursă a împlinirii dorințelor israeliților

La mijlocul ipoteticului și al absolutului s-a manifestat iubirea lui Dumnezeu împletită cu dorința de libertate a israeliților. Aceasta este perspectiva cea mai relevantă a lucrurilor: un teandric al acțiunii; un dual al manifestării; un sens perihoretic al voințelor. Dacă Dumnezeu ar fi fost absolut în eliberare, lacrimile poporului, asuprirea și perioada de învățare din pustie nu ar fi avut niciun sens. Dumnezeu putea să formeze poporul din nimic, nefiind necesară o etapizare evolutivă în alegerea unui popor demn de alegere. Din celălalt punct de vedere, prin acțiunile chiar regresive și opozante voii lui Dumnezeu, poporul își manifestă rațiunea proprie, apartenența faptică la actul eliberării și posibilitatea alegerii despre care o să vorbim în descrierea corpusului scripturistic ce stă la baza acestei lucrări. Astfel, alegerea eliberării a fost una plenară și echivocă, corectă și democrată. În acest sens, rabinul Eliezer[6] surprinde atât credința cât și voința poporului în următoarea construcție explicativă: „Lucrul acesta îi face mare cinste lui Israel. Căci, atunci când Moise le-a zis: *Sculați-vă și ieșiți*, ei nu au zis: Cum putem pleca în pustie când nu avem merinde pentru drum? Ci au avut credință și au plecat”[7].

Văzută astfel, eliberare și întregul proces de accedere la pământul făgăduinței se pot recunoaște ca fiind structuri ale acestei școli a pustiei. Despre învățăturile pe care le-au primit sau pe care au refuzat să le primească evreii am amintit temător anterior, însă, este clar că în jurul casei robiei s-a format un real adevăr istoric, un ecou peste veacuri, un liman referențial catalitici. Memoria în sine este un concept psihologic

---

[6] Enciclopedia iudaică ne oferă câteva date cu privire la acest Rabbi al primelor secole. Se spune că ar fi fost discipolul de frunte al Rabinului ben Zakai, cel despre care circulă în lumea iudaică numeroase legende despre modul în care a scăpat de distrugerea Ierusalimului de către Nero. Rabbi Eliezer este considerat a fi un conservator, nemișcat în opinii, centrat pe ideea că interpretarea Bibliei trebuie făcută în mod nemijlocit în cheie literară. Acest fapt determină și înclinația lui spre o credință oarbă, incontestabilă în Dumnezeu și în cuvintele Lui – „Facă-se voia Ta, Doamne, în ceruri; liniștește-le sufletul celor cărora le e teamă de Tine pe pământ; acționează cum crezi că este de cuviință. Binecuvântat ești, Doamne, care ne auzi rugile”. Geoffrey Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. R. Lupan și G. Weiner (București: Hasefer, 2006), 200.

[7] Walzer, *Exod și Revoluție*, 51.

care se revarsă în fiecare colțișor structural al lumii, colțișor care deprinde un curs istoric. În ceea ce privește istoria poporului lui Israel, memoria reprezintă un răspuns al învățăturii generate prin robie; poate chiar întâia învățătură. Memoria a oprit și metamorfozat un sens spre a-l manifesta într-o altfel de lumină. Memoria unui popor păstrează în paginile ei evenimente, iar evenimentele conturează profiluri umane și particularitățiii veșnice. Spre a se putea înțelege conceptul de memorie în raportul său evolutiv și spre a se putea valorifica imaginea robiei în articulările memoriei, Pavel Florensky ne oferă cea mai complexă descriere teologică a memorie. „Memoria vrea să oprească mișcarea; memoria vrea să facă în așa fel încât fenomenele fugitive să-i rămână nemișcate dinainte; în calea torentului devenirii, memoria vrea să ridice o stavilă. Prin urmare, existența de neuitat pe care o caută conștiința este torentul în repaos, curgerea oprită, vârtej imobil al existenței. Însăși tendința de a ține minte, această – voință de uitare – scapă rațiunii; dar ea, rațiunea, își dorește această auto contradicție. Dacă noțiunea de memorie, în esența sa, depășește granițele rațiunii, atunci Memoria, în cel mai înalt grad al său, Adevărul, este mai presus de rațiune. Memoria-Mnemosyne este mama muzelor, a activităților spirituale practicate de umanitate, a însoțitoarelor lui Apollo, a Creației Spirituale. Și cu toate acestea, vechiul elin îi pretindea Adevărului aceeași însușire care este arătată și de Cuvântul lui Dumnezeu, căci acolo se spune că „Adevărul Domnului rămâne în veac” (Ps 116,2; după numerotarea ebraică 117,2) și încă: „în neam și în neam Adevărul Tău” (Ps 118,90; după numerotarea ebraică 119,90)”[8].

În acest sens, școala pustiei se dezvoltă în imediata apropiere a obținerii primului ei istoric. Școala pustiei trebuia să își aibă un incipit conceptual. Pustia nu a reprezentat ceva atemporal sau ceva inadecvat condiției poporului ce-și căuta pământul făgăduit, ci ea a fost o perioadă tipică conceptului de formare temporală a limbii ebraice, o perioadă mijlocită de trecut și de viitor prin întrepătrunderea acestora. Astfel, avem memoria pe de-o parte și făgăduința pe de altă parte. Memoria pe care o pretinde casa robiei este, astfel, primul curs de istorie oferit de către pustie, încă din primele ei momente de existență ca și mediu de formare. Cu toate acestea, ca memoria să fie veridică și atestată constructiv, pustia a fost, dacă este permis să o numim așa, exagerată. Timpul în care rătăcirea prin pustie a fost manifestată a fost timpul încercării, al cârtirii, al desconsiderării și al trierii unui popor în funcție de capacitățile acestuia de a înțelege noul raport pe care avea să îl deprindă. Poporul lui Israel nu mai era în robie, ci el se afla în poziția de slujire a lui Dumnezeu. Această idee de slujire a avut nevoie de un timp de implementare ideatică. De aceea, „israeliții au fost nevoiți să petreacă o vreme atât

[8] Pavel Florensky, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, trad. Emil Iordache, Iulian Friptu și Dimitrie Popescu (Iași: Polirom, 1999), 19-20.

de îndelungată în pustie, pentru că pustia a trebuit să fie o nouă școală a sufletului”[9]. În sprijinul acestei idei de ocolire, Walzer folosește descrieri multiple spunând: „divinitatea se folosește de un șiretlic binevoitor făcând (poporul) să rătăcească prin deșert până ce sufletele oamenilor au devenit curajoase...și, în plus, până ce s-au născut oameni care nu erau obișnuiți cu umilința și servitudinea”[10]. Explicarea acestei nevoi de renaștere este exprimată de faptul că „o trecere bruscă de la un lucru la contrariul său este cu neputință de realizat... nu stă în firea omului ca, după ce a fost crescut să slujească ca sclav... să-și spele dintr-o dată de pe mâini murdăria (sclavia)”[11].

Aceste descrieri ale necesarului pustiei par să descrie pustia ca fiind un pământ al renașterii. Cu toate acestea, concretă ar fi descrierea lui ca fiind un pământ al redescoperirii. Cu certitudine, s-au născut evrei curați în gândire, nefiind obișnuiți cu imaginea trecutului robiei, însă, cei ce au putut înțelege slujirea Dumnezeului ce a lucrat la dezrobirea lor au fost adevărații *absolvenți* ai școlii pustiei.

Pustia se află în reală concordanță cu menirea Vechiului Testament, acel *pedagog spre Hristos* despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel în Gal. 3,24[12]. Pustia este învățătura acestui pedagog, reprezintă formarea și legătura directă dintre prima direcție de formare a unui popor și ultima, dintre amintire și perspectivă, dintre trecut și viitor, dintre real și ipotetic. În acest sens, ca și descriere a calității sale, putem înțelege pustia în termenii descriptivi ai Vechiului Testament. În încercarea de a prezenta „povestea lui Israel”, Nicholas Thomas Wright ne oferă o descriere propice ideilor pe care încercăm să le nuanțăm în lucrarea de față. Vorbim de un ipotetic descriptiv, ideatic și final, iar Wright afirmă în acest sens despre povestea lui Israel următoare: „Și povestea lui Israel e temă pentru o întreagă carte. O putem însă rezuma în felul următor. Vechile scripturi ale lui Israel sunt încadrate de o narațiune, o narațiune neterminată, cu o anumită formă și de un anumit tip. Fie că citiți Vechiul Testament ca în majoritatea Bibliilor moderne: de la cartea Facerii și până la cartea profetului Maleahi, fie că îl citiți ca în canonul ebraic: de la cartea Facerii până la cărțile Cronicilor cu Profeții în mijloc, impresia pe care vi-o lasă e că această povestire merge undeva, dar n-a ajuns încă acolo.

---

[9] Walzer, *Exod și Revoluție*, 55.

[10] Walzer, *Exod și Revoluție*, 55-6.

[11] Walzer, *Exod și Revoluție*, 55-6.

[12] Pentru Israel, Hristos reprezenta un necesar, o deschiderea spre eliberarea din robie. De altfel, Sfântul Macarie Egipteanul nuanțează această legătură între Lege și Hristos, între Vechiul Testament și Noul Testamente, prin însăși descrierea lui Israel, căci afirmă: „Israel înseamnă – mintea care vede pe Dumnezeu. Prin venirea lui Hristos, mintea se eliberează din robia întunericului și a duhurilor egiptene”. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, în *PSB* 34, trad. Constantin Cornițescu (București: IBMO, 1992), 5.

E o narațiune neterminată, o agendă neîncheiată. Sunt presupuse să se întâmple lucruri care nu s-au întâmplat încă”[13].

Astfel, luând în considerare și a treia formă/direcție de formare a unui popor, formă pe care o vom descrie imediat, ajungem la înțelegerea faptului că în integritatea sa, actul de eliberare a avut un întreit caracter de formare al virtuților propice existenței unui popor demn de Eliberatorul său. Israelul a trebuit să-și găsească, în libertatea sa, disciplina. Disciplina s-a manifestat incipit prin pocăință, apoi prin ascultare și chiar credința în cuvintele lui Dumnezeu a reprezentat un fond referențial pentru încununarea plenară a conceptului manifestat de disciplină. De asemenea, această disciplină a venit pe fondul alegerii unui echilibru concret de viețuire. Atitudinea egipteană se găsea în poziție antitetică față de imaginea preconcepută a israeliților despre făgăduința lui Dumnezeu, însă, am amintit de ceea ce reprezenta echilibrul în viața poporului aflat în formare și anume, trecerea de la statutul de rob la cel de slujitor. În jurul acestei treceri se manifestă și cel de-al doilea segment al caracterului poporului israelit, cel de popor conștient de istoria sa și ancorat în memoria proprie.

Al treilea segment al caracterului poporului lui Israel este cel de unitate între semeni. Un popor se manifestă prin unitate și acesta este punctul de plecare în dezvoltarea sa. Ori întreaga perioadă a pustiei nu a făcut altceva decât să trieze într-un mod prompt, conceptual și fizic, componenta demografică a acestui popor aflat în formare. Poporul trebuia să dea dovadă de o atitudine frățească spre a-și putea manifesta această calitate. În acest sens, părintele profesor Ioan Chirilă, în explicarea dogmatică a conceptului de fraternitate, folosește o exprimare literară spre a ne putea prezenta grăitor acest ideal al fraternității de sorginte spirituală. „A te deschide celuilalt pentru a contribui la realizarea propriei sale cunoașteri este ca şi în cazul a doi copii care şi-au pus în gând să ia de pe o creangă un măr, dar amândoi sunt prea scunzi. Se pune problema gândului în acest moment. Dacă amândoi vor gândi că cel care ia mărul îl are doar pentru sine, atunci fiecare va dori să fie el deasupra. Dacă cred şi trăiesc realmente frățește, acest fapt nu mai contează”[14].

Între aceste trei ramuri de definire a caracterului unui popor: disciplină, conștientizare istorică și unitate manifestată prin fraternitate; se reflectă întrepătrunderea factorilor importanți spre eliberare unui popor și continuitatea sa particulară în cursul istoriei lumii. În acest sens, Sfântul Nicolae Velimirovici restrânge factorii întrepătrunși spre definirea unui popor prin eliberarea sa la doi

[13] Nicholas T. Wright, *Cum a devenit Dumnezeu împărat*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2015), 90.

[14] Ioan Chirilă, *Fragmentariu exegetic filonian. Nomothetica. Repere exegetice la Decalog*, vol. 2 (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 10-1.

factori de importanță majoră, spunând: „Așadar este limpede, generale, că cei mai importanți factori în eliberarea unui popor înrobit sunt: Pocăința poporului și milostivirea și puterea lui Dumnezeu”[15].

„Școlarizarea” israeliților

Asupra ultimei direcții de formare a unui popor trebuie să stăruim spre a putea înțelege întreg ciclul de *școlarizare* din pustie. Factorul ultim de formare stă în rezultatul acestei formări. Povestea lui Israel, robia sa de după robie, tenebrele încercări ale pustiei, au făcut posibilă o înțelegere a măreției făgăduinței oferite de Dumnezeu prin pământul nou. În genere, *școlarizare* nu a avut un caracter reformator absolut. Dumnezeu nu avea nevoie de o curățire absolută asemeni episodului din cartea Facerii în care, doar Noe a fost socotit „drept și neprihănit între oamenii timpului său” (Fac 6,9)[16], ci de o reformare în sens liberal. Libertate a fost prima machetă a poporului lui Israel. Dumnezeu nu a avut în vedere perioada de rătăcire în pustie spre a se ajunge la nimicire, asemeni perioadei de îngăduință din timpul lui Noe. Dumnezeu nu a oferit un timp asupra căruia să-și manifeste atotștiința, ca în cazul episodului din capitolul 6 al cărții Facerii, unde perioada de 120 de ani a fost scurtată la 100 de către Dumnezeu, știind imposibilitatea reabilitării oamenilor. În cazul poporului ieșit din robie, Dumnezeu a oferit un întreg manual de formare. Ecoul trecutului, manifestările prezenței Sale în rătăcirea din pustie și făgăduința au reprezentat un întreg inatacabil prin cârtiri, însă, libertatea gândirii israeliților a fost cea care a conlucrat la echilibrarea poporului în raport cu voia Domnului.

Călătoria prin pustie reprezintă în sine un lucru de neînțeles. Dacă privim în ansamblu întregul eveniment, observăm, asemeni lui Wright că „povestea pare să se fi poticnit destul de rău. Lucrurile nu stau ca într-o călătorie în care călătorii aproape au ajuns la destinație și pentru a ajunge la țintă le mai rămân de parcurs doar ultimii kilometri coborând o pantă. Lucrurile seamănă mai mult cu o călătorie în care călătorii au citit greșit harta și astfel au pierdut calea și s-au împotmolit în nisipuri

---

15 Sf. Nicolae Velimirovici, *Războiul și Biblia*, trad. Adrian Tănăsescu Vlas (București: Sophia, 2010), 104.

16 Dreptatea pe care Noe o confirmă în această descriere premergătoare alegerii lui de către Dumnezeu pentru realizarea planului măreț este diferită de dreptatea de care avea nevoie poporul. Dreptatea lui Noe este liantul perfect creșterii virtuților și nu este una formatată, cum am spune într-un limbaj tehnic, ci este una pură. Mai degrabă, dacă am alege să vorbim de suprafața dreptății, de imaginea de la finele episodului noahitic, am putea vorbi despre dreptate, în special despre cel drept, ca fiind acela care duce la bun sfârșit sarcinile date de către Dumnezeu. De altfel, interpretarea potrivită pentru „drept”, în acest sens, ar fi aceasta: „cel ce își îndeplinește în comunitatea teocratică îndatoririle față de Dumnezeu, în consens cu legea Acestuia; cel ce este loial față de Dumnezeu și, în măsura în care comportamentul său concordă cu exigențele divine, are dreptul la un tratament echitabil”. *Monumenta linguae dacoromanorum, Biblia 1688* (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1988), 336.

mișcătoare cu trupe ostile apropiindu-se în jurul lor. Asta e impresia pe care ne-o lasă citirea Vechiului Testament: mari începuturi și minunate viziuni ale planului și scopurilor lui Dumnezeu, urmate de un declin constant și multiple eșecuri uimitoare și rușinoase, totul sfârșind cu un semn de întrebare”[17].

Așadar, pustia manifestă un caracter îndoit. Ea reprezintă prefigurarea alegerii. Întru începuturi reprezintă locul jertfei, iar mai apoi locul blestemului. Manifestarea binelui și a răului au un mediu similar în ceea ce privește pustia. De jertfa și comunicarea cu Dumnezeu în pustie se vorbește încă dintru începuturile existenței unei istorii a eliberării. Astfel, Moise este trimis în dialog cu Faraon: „Atunci vei intra tu şi bătrânii lui Israel la Faraon, regele Egiptului, şi-i veţi zice: «Domnul Dumnezeul Evreilor ne-a chemat. Lasă-ne dar să mergem în pustie, cale de trei zile, ca să aducem jertfă Dumnezeului nostru»” (Ieș 3,18)[18]. Pustia își manifestă caracterul lucrător în raport cu Dumnezeu. Așadar, în istoria poporului lui Israel, pustia își avea locul său, fiind o școală cu istorie; o școală a jertfei și a rugăciunii. Pe de altă parte, dacă libertatea israeliților nu se manifesta prin accederea și fructificare posibilității de a-l cunoaște pe Dumnezeu prin respectarea legii lui în pustie, pustia putea manifesta un caracter opozant. Manifestul blestemului în pustie este unul plenitudinar, bine așezat în timp și cu reverberații concrete peste generații. „Copiii voștri vor rătăci prin pustie patruzeci de ani şi vor suferi pedeapsă pentru desfrânarea voastră, până vor cădea toate oasele voastre în pustie” (Num 14,33)[19].

---

[17] WRIGHT, *Cum a devenit Dumnezeu împărat*, 90-1.

[18] În această zonă de interpretare intervine și o pată de abordare mistică. De altfel, Origen atrage atenția asupra faptului că cele trei zile necesare pentru accederea incipientă în pustie sunt reprezentative unei întreite păziri: a sufletului, a duhului după directivele date de Dumnezeu și a trupului. Altminteri, interpretarea origenistă realizează și un arc peste timp, într-o oglindire a unei relații de tip-antitip, marcând cele trei zile alocate pustiei ca fiind prefigurative „participării credinciosului la Învierea Domnului cea de a treia zi” – în *Septuaginta. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, vol. 1, eds. C. Bădiliță et al. (București: Colegiul Noua Europă / Iași: Polirom, 2004), 202.

[19] Există două nuanțe asupra cărora se atrage atenția în interpretarea versetului. În primă fază, este necesar să ne oprim atenția asupra „rătăcirii” prin care vor trece copiii celor supuși blestemului. Un rătăcitor în zona Sinaiului nu este similar cu postura pe care ar fi avut-o un pierdut deșertul Saharei de astăzi. Pustia Sinaiului oferea, din punct de vedere geografic, șansa supraviețuirii. În timp ce, un rătăcit veterotestamentar de cele mai multe ori însemna, un „păstor nomad”. În altă ordine de idei, mai există și un critic interpretativ în efectul faptelor evreilor. „Pedeapsa pentru desfrânarea voastră”, nu se referă la o infidelitate de tip social, ori fizic, ci la o infidelitate de respectare a legământului, a acelui *berit* fundamental ebraic care face punte între cuvântul tău și cuvântul celuilalt; în acest caz, Dumnezeu. Închinarea la alți idoli = adulter în mentalul poporului evreu. Dumnezeu se arătase ca fiind Unic, iar israeliții au consimțit acest lucru. Orice alunecare din acest acord mutuu, aducea un efect negativ asupra poporului: vezi M. WEINFELT, „*Berith*,” în *TODT*, vol. 2, eds. J. Botter, G. Weck și H. Ringgren (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972), 253

În esență, acest caracter dual nu face altceva decât să favorizeze alegerea pe care poporul lui Israel avea să o facă.

„Alege viața!" nu reprezintă o sintagmă lipsită de istorie, de plasare în mentalul poporului lui Israel, de ecou în viitor sau de relaționare cu divinitate, ci ea este o sintagmă ce vine pe fondul unei întregi tradiții obținute de către poporul lui Israel. Casa robiei determină alegerea vieții; școala pustiei determină la rândul ei alegerea vieții și subzistența în aceasta prin prezentarea alternativelor într-un mod palpabil; iar făgăduința lui Dumnezeu, darea unui pământ promis, nu face altceva decât să concretizeze această alegere, făgăduința fiind viața în sine.

Concluzii

Experiența eliberării din robie, așa cum am observat, are diverse direcții de formare, exprimare și aducere-aminte în ceea ce privește poporul lui Israel. Cu toate acestea, multitudinea învățăturilor ce se văd a fi desprinse din experierea robiei și întregul demers de eliberare din aceasta nu a dus la un rezultat concret. Putem considera că tot ceea ce reprezintă procesul de eliberare este o calitate pre formatoare a nevoii alegerii ce vine într-un mod arid din gura lui Moise. Răul a fost pregustat și înțeles ca bine. Binele a fost făgăduit, dar, în așteptarea și demersurile făcute către el, a fost resimțit ca și rău. Iar, în încercarea lui Moise de a se face și de a-L face cunoscut pe Dumnezeu poporului său, amalgamul format de întrepătrunderea greșită dintre bine și rău, a determinat imposibilitatea punerii înainte a concretului. Moise cunoștea binele pentru că se afla într-o reală legătură epectatică cu el, însă poporul nu a putut înțelege, nici chiar prin Moise sau prin prezența norului și a manei, măreția menirii lui. Din acest motiv, Moise caută să definitiveze perioada de restriște a poporului său, grăbind alegerea. În tinerețile formării sale, poporul lui Israel nu a urmat cuvintele Ecclesiastului care cere: „Adu-ți aminte de Ziditorul tău în zilele tinereții tale, înainte să vină zilele de restriște și să se apropie anii despre care vei zice: N-am nici o plăcere de ei!" (Eccl 12,1).

Ba mai mult, dacă am sta să aruncăm o privire în spațiul răsăritean, am vedea cu peste veacuri, Sfinții Părinți cerșesc robia sufletelor pentru potențialul ei de reformare a sufletelor. Sfântul Simeon Noul Teolog evocă faptul că până la lumină, libertate și viață, aflat e sufletul în întuneric, iar Dumnezeu împreună lucrează spre aflarea luminii: „E bine că e departe de mine focul neapropriat și că sunt ținut în mijlocul întunericului și sunt ascuns în el, ca să privesc ca printr-o mică deschizătură și totuși să amețesc. Aflându-mă în această stare și cu mintea ocupată și părându-mi că-mi fixez privirea în cer și tremurând ca nu cumva arătându-mi-Se mai mult să mă

și *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediția jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania (București: IBMO, 2001), 173.

topească, L-am aflat pe El, pe care Îl priveam de departe, pe care Ștefan L-a văzut deschizându-se cerurile și pe care Pavel văzându-L mai târziu, a orbit[20]”.

Imperios necesară este alegerea vieții, această alegere fiind însuși rodul cel potrivit la finele unei absolviri a școlii pustiei. După o prea îndelungată perioadă de restriște manifestată prin moartea unui popor spre formarea mentalului aceluiași popor, alegerea vieții era inexplicabil de clară.

În definitiv, cercetarea în cauză, pe lângă reîmprospătarea accederii la temă și a importanței acesteia, caută să ofere referințe pentru întregul gândirii vechitestamentare. Pe de-o parte, în spațiul veterotestamentar, „școala pustiei” reprezintă un aspect cu caracter ciclic, aspect ce revine în toate structurile și substructurile gândirii poporului, în sens general, ori a israelitului, în sens particular.

Rezultatul cercetării, în sine, reprezintă doar o accedere primă la cercetarea propriu-zisă. Astfel, pe baza studiilor existente și a referințelor multiple am încercat să pun incipitul unei teme în realitatea nevoii ei. În legătură cu marea majoritate a textelor vechitestamentare, tema în cauză se găsește ca principală, iar acolo unde nu este vorba de întâietatea ei referențială, tema se găsește ca fiind prezentă ca substrat ideatic în memoria ori gândirea poporului lui Israel.

---

[20] Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, trad. D. Stăniloae (București: IBMO, 2017), 20.

Fenomenul/minunea opririi soarelui și a lunii din Iosua 10,12-13 în contextul războaielor lui Yahweh. Istoricitate, interpretări și semnificații teologice[1*]

Drd. **Mirel Gălușcă**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
mihail.galusca@yahoo.com

Abstract

The fight of the Israelites, led by Joshua, against the northern coalition, culminating in the unique event of the sun and moon stopping, constitutes one of the most impressive pages in the entire Old Testament. An event with such a resonance has caused increased attention from researchers who, over time, have issued different opinions regarding the historicity and the way in which what the hagiographer reported should be understood. The present study aims to bring out the historical character as well as the different interpretations of the astronomical phenomenon from Jos 10, 12-13, resorting to the cultural and religious context of the Ancient East as well as the latest research that has focused on this subject.

Keywords: Joshua, sun, astronomical phenomenon, cultural context, war

Evenimentul amintit în Ios 10, 12-13 constituie una din cele mai impresionante pagini, nu numai din istoria războaielor de cucerire a pământului făgăduinței, ci și din întrega Scriptură. Schimbarea bruscă a cursului normal al soarelui și al lunii, sub privirile a numeroși martori, a constituit un eveniment greu de șters din memoria colectivă a multor generații. De-a lungul timpului au existat numeroase direcții de interpretare a acestui fenomen, fiind un episod ce a determinat consistente dezbateri în literatura de specialitate, invocându-se diverse interpretări. Propunerile celor care au cercetat subiectul variază de la negarea fundamentelor istorice ale evenimentului, la un miracol, semn divin, eclipsă de soare sau iluzie senzorială.

Diversitatea abordărilor pornesc de la greutatea interpretării literale a replicii lui Iosua: „Opreşte-te, soare, asupra Ghibeonului, și tu, lună, asupra văii Aialon!”, în urma căreia cele două corpuri cerești s-au oprit efectiv. Dificultatea este și mai mare întrucât evenimentul este descris în prima parte a cărții iar cercetătorii sunt de părere că această secțiune s-a cristalizat în această formă în secolele ulterioare

* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof.univ.dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

evenimentelor la care scrierea face referire[1].

Studiul de față nu-și propune să rezolve aceste polemici, ci dorește să sublinieze câteva aspecte importante ce reies din analiza diferitelor cercetări pe acest subiect:

1. evenimentul opririi soarelui și a lunii este un fenomen real ce a avut loc în contextul războaielor de cucerire ale teritoriilor de dincolo de Iordan;

2. stabilirea unei posibile date exacte a evenimentului, bazată pe un izvor extra biblic – inscripția lui Merneptah;

3. diferitele interpretări ale fenomenului conduc la o singură concluzie – pasajul bilic descrie un miracol ce subliniază atotputernicia lui Yahweh, indiferent de optica vizată pentru înțelegerea narațiunii.

Contextul evenimentului. Lupta împotriva confederației Ierusalimului

Capitolul 10 al cărții lui Iosua descrie împrejurările ce au dus la conflictul ce are ca punct culminant intervenția lui Yahweh prin două fenomene meteorologice prin care arată că El Însuși luptă pentru poporul Său.

Auzind de modul în care Ierihonul a fost cucerit, printr-un război necovențional[2], și de faptul că locuitorii Ghibeonului au devenit vasalii isreaeliților în urma unui tratat-legământ[3], Adoni Țedec, regele Ierusalimului, relizează o alianță militară cu alți patru regi din regiune pentru a se răzbuna pe ghibeoniți, receptați ca trădători[4]. Tratatul cu gabaoniții, populație hevită ce controla centrul Canaanului, avea un scop strategic deoarece bloca o potențială alianță între liderii populației din sud cu cei din nord[5]. Auzind de intenția ofensivă a confederației Ierusalimului, condusă de către Adoni-Țedec, ghibeoniții, în baza tratatului solicită ajutorul israeliților.

Ideea de război purtat de Yahweh este subliniată prin prezența atmosferei de teamă, panică, sentiment ce i-a cuprins pe locuitorii părții de Sud a țării atunci când au fost informați despre cele petrecute cu inexpugnabila cetate a Ierihonului, considerată a fi cheia Canaanului cât și despre tratatul cu populația din centru.

---

[1] Cercetările pe acest subiect sunt foarte numeroase. A se vedea: Shmuel Aḥituv, „Habakuk. Introduction and Commentary” în *Nahum-Habakuk- Zephaniah,* ed. Shmuel Aḥituv (Tel Aviv-Jerusalem: Mikra Leyisra ʾel, 2006), 18-21, 44-54, 174-178.

[2] Mirel Găluşcă, „Cucerirea Ierihonului – un război neconvențional, paradigmă pentru războaiele de cucerire ale întregului Canaan”, în Stelian Pașca-Tușa (ed.), *„Cercetați scripturile...” (In 5,39). Studii de teologie vechi-testamentară dedicate Părintelui Profesor Ioan Chirilă* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2022).

[3] Baruch Halpern, „Gibeon: Israelite Diplomacy in the Conquest Era,” *Catholic Biblical Quarterly* 3 (1975): 313-4.

[4] Charles Fensham „The Treaty Between Israel and the Gibeonites,” *Biblical Archaeolgist* 27, 3 (1964): 96-100.

[5] Halpern, „Gibeon: Israelite Diplomacy,” 313-4.

După ce a cosultat voia divină, cel mai probabil făcând apel la sorții sfinți, Urim și Tumim, primind asigurarea sprijinului lui Yahweh, Iosua parcurge o istovitoare călătorie[6] nocturnă de aproximativ 30 km, din Ghilgal până la Ghibeon, organizând un atac supriză asupra amoreilor care asediaseră Ghibeonul. Defilarea armatei pe timpul nopții era o tehnică militară ingenioasă deoarece pe timpul nopții șansele de a fi detectați erau foarte mici. Dacă se ia în calcul probabilitatea ca oprirea soarelui și a lunii din textul pe care îl analizăm să fi fost o eclipsă solară, armata condusă de Iosua a călătorit în condițiile cele mai prielnice, deoarece eclipsele de soare se petrec doar la lună nouă iar nopțile sunt foarte întunecose[7].

Atacul de noapte, inopinant, al armatei israelite a produs o panică foarte mare în rândurile asedianților Ghibeonului încât aceștia, după ce au suferit o neașteptată înfrângere, au părăsit tabăra și s-au deplasat spre Bet-Horon. În acest context, prezența panicii în rândurile armatei inamice este un semn al intervenției divine. Verbul הָמַם - „a genera confuzie, panică, teamă”, la qal imperfect, este un termen des întâlnit în referatele biblice despre războaiele lui Yahweh, accentuând sprijinul divinității în obținerea victoriei[8]. Forma qal a acestui verb este regăsită de 10 ori în relație cu Yahweh în contextul războaielor purtate de israeliți pentru ocuparea teritoriului promis[9].

În timp ce amoreii se retrăgeau spre Bet-Horon, Yahweh a intervenit trimițând o ploaie cu grindină, inamicii fiind totalmente înfrânți. Deși mulți cercetători au considerat grindina un fenomen absolut natural, aghiograful subliniază că a fost o minune, o intervenție cu totul deosebită a lui Yahweh, dorind să scoată în evidență ideea că Domnul este Cel care a obținut victoria.

Exegeții scot în evidență faptul că locuitorii Canaanului, adepți ai cultului zeităților ce patronau fenomenele naturii, se considerau acum iremediabil învinși deoarece proprii zei erau de partea israeliților[10].

---

[6] Greutatea călătoriei nu a constat doar în distanța considerabilă ce a trebuit parcursă într-un timp relativ scurt ci și în diferența mare de altitudine, între Ghilgal și Ghibeon, care era de 1000 de metri. Yohanan Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography* (Philadelphia, Westminster Press, 1979), 30.

[7] Daniel Vainstub, Hezi Yizhaq, Uzi Avner, „The Miracle of the Sun and Moon in Joshua 10 as a Solar Eclipse,” *Vetus Testamentum* 1 (2019): 3.

[8] Marten H Woudstra *The Book of Joshua*, in *The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 172.

[9] A se vedea „הָמַם,” în *Theological Wordbook of the Old Testament*, eds. Carl Philip Weber and R. Laird Harris (Chicago, IL, Moody Press, 1999), 220.

[10] Donal H. Madvig, „Joshua,” în *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 3, ed. F.E. Gaebelein (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), 276.

Aghiograful revine în versetul 12 la bătălia dusă la Ghibeon, amintind circumstanțele în care oastea israelită, ce a mărșăluit toată noaptea, a reușit să înfrângă armata mult mai bine echipată a coaliției nordice. Se precizează că Iosua, ca un nou Moise[11], a vorbit (יְדַבֵּר) cu Domnul, dialog ce trebuie înțeles ca fiind o rugăciune, iar după aceea a rostit o poruncă adresată celor două corpuri cerești:

שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דּוֹם וְיָרֵחַ בְּעֵמֶק אַיָּלוֹן

„Opreşte-te, soare, asupra Ghibeonului, și tu, lună, asupra văii Aialon!”.

În același fel înțelege și Sfântul Macarie Egipteanul acțiunea lui Iosua „Desigur, dreptul cere, prin rugăciune, însă Dumnezeu este cel care face minunea. Dar cine a poruncit soarelui să stea pe loc alte două ore, ca (Iosua) să biruiască în război? A făcut acestea numai firea sa, sau Puterea care era în el?”[12]

Structura poetică a pasajului din versetele 12b și 13 face parte dintr-un poem regăsit în „Cartea Dreptului”, o veche culegere de poeme ce expune eroismul acțiunilor intreprinse de Iosua și inserat de aghiograf în corpusul lucrării sale. Cu privire la originea fragmentului poetic sunt două opinii: prima, conform căreia Iosua ar fi citat dintr-un poem mai vechi, iar a doua, conform căreia cuvintele rostite în acea împrejurare aparțin lui Iosua și au intrat mai târziu într-o culegerea de poeme inserată în „Cartea Dreptului”.

Faptul că se sunt amintite concret două locații concrete, Ghibeonul și Aialonul, ne conduce la concluzia că această replică aparține lui Iosua, devreme ce israeliții se apropiau pentru prima dată de aceste teritorii[13].

Interpretări ale fenomenului opririi corpurilor cerești

Ca răspuns la rugăciunea lui Iosua, Yahweh realizează miracolul prelungirii zilei astfel încât să ofere lui Iosua posibilitatea înfrângerii definitive a coaliției nordice. Prezența lunii în acest episod a făcut ca interpretările evenimentului să fie destul de variante în literatura de specialitate, fiind oferite diverse soluții.

Încă din perioada medievală, rabinul Jacob ben Asher, “Baʿal Ha-Turim” (1269-1343), interpreta evenimentul ca fiind o eclipsă solară. Aceeși opinie este împărtășită și de rabinul Abraham Ibn Waqâr (sec XIV)[14].

---

[11] Mark E. Biddie, „Literary Structures in the Book of Joshua,” *Review & Expositor* 95 (1998): 191-2.

[12] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti*, în *PSB* 34, trad. Constantin Corniţescu (Bucureşti: IBMO, 1992), 50-2.

[13] Sorin Ioan Usca, *Iosua. Vechiul Testament în tâlcuirea Sfintilor Parinți*, vol. 6 (București: Christiana, 2004), 40.

[14] Vainstub, „The Miracle of the Sun,” 4.

Porunca în urma căreia are loc evenimentul ceresc cu totul excepţional este exprimată în două versuri, un paralelism care se încadrează în stilul lirismului biblic clasic[15]. Oprirea lunii la comanda lui Iosua (דּוֹם) se pare că explică întunecarea soarelui conducând specialiștii în astronomie la exprimarea părerii că textul face referire la o eclipsă solară inelară descrisă într-o formă poetică.

În cercetarea biblică modernă, cel care a susținut pentru prima dată interpretarea episodului ca eclipsă solară a fost Claude Reignier Conder (1848-1910), autor a numeroase cărți și studii legate de istoria și geografia Țării Sfinte, pasionat de civilizația și cultura Orientului Apropiat antic. Într-un studiu din 1899, Conder punea în concordanță cuvântul דּוֹם cu termenul de proveniență akadiană *damu* care se traduce prin „întuneric” și, astfel, minunea prezentată în Ios 10,12-13 a fost înțeleasă ca eclipsă solară[16]. Evenimentul neobișnuit a provocat teamă, soldații coaliției regilor amoriți fugind în valea Bet-Horonului.

Cercetările de după anii ‘50 au evidențiat că verbele utilizate în referatul biblic al luptei împotriva confederației Ierusalimului, *dôm* și *ʿāmād*, descriu o obturare inopinată a luminii soarelui și nu oprirea acestuia pe orbita cerească[17]. Sensul lui *āmād* sugerează o oprire bruscă a unei activități obișnuite[18], așa cum se poate observa și în textele din: Ier 47,6 (sabia trebuie să se oprească din a lovi), 1Rg 14,9 (neimplicarea într-o luptă), Fac 30,9 (Lia încetează să mai procreeze).

Specialiștii în astronomie, care au analizat fenomenul descris în Ios 10,12-13, au făcut apel la textele akkadiene, contemporane evenimentului biblic. În urma cercetărilor, au identificat o corespondență în literatura astronomică mesopotamiană. Bogăția literaturii astronomice mesopotamiene reprezintă o sursă foarte importantă pentru identificarea unui înțeles cât mai corect a termenului analizat întrucât limba ebraică s-a născut în același areal și a preluat multe din exprimările comune limbilor Orientului Antic.

În acadiană, cel mai folosit verb pentru a ilustra o eclipsă este *ʾadāru*, care înseamnă „a se întuneca”. Un alt verb, *daʾāmu*, înrudit cu rădăcina verbului care se găsește în Ios 10,12-13, este utilizat în literatura astronomică acadiană cu sensul de întunecare, simultană cu fenomenul apariției unei lumini[19]. Cu acest sens, verbul

---

[15] Vainstub, „The Miracle of the Sun,” 4.

[16] Claude Reignier Conder, „Notes on the Antiquities of the Book of Joshua”, *Palestine Exploration Quarterly* (1899): 161-2.

[17] Ben Margalit, „The Day the Sun Did Not Stand Still: A New Look at Joshua X 8-15,” *Vetus Testamentum* 42 (1992): 466-491.

[18] Vainstub, „The Miracle of the Sun,” 13.

[19] Lorenzo Verderame, „Enūma Anu Enlil Tablets 1-13,” *Under One Sky: Astronomy and Mathematics in the Ancient Near East - Alter Orientund Altes Testament* 297 (Munster: 2002), 447-8.

descrie perfect o eclipsă inelară, soarele în cea mai mare parte fiind acoperit, dar se formează un inel luminos conturat în jurul lunii care obturează propagarea luminii.

Implicarea divinității pentru a susține un erou într-o acțiune belică apare și în vechea literatură mesopotamiană, timp de mai multe secole. În relatarea unor astfel de episoade este folosit termenul *daʾāmu*, așa cum apare, spre exemplu, în poemul lui Iannana[20], în care se descrie cum zeița a dat poruncă corpurilor cerești și a provocat întuneric asupra unui loc în care se purta un război[21].

Poemul lui Iannana nu este singurul în care se vorbește despre un astfel de fenomen astronomic petrecut la intervenția zeităților. Un alt exemplu relevant îl constituie relatarea despre zeul războinic Ninurta care, în pragul declanșării unei lupte, a cauzat o schimbare bruscă a mișcării corpurilor cerești rezultând o eclisă totală de soare[22].

Mitologia mesopotamiană oferă și un exemplu în care mama unui erou îi face acestuia o urare atunci când decide să lupte împotriva zeului Anzû[23]:

„Fie ca soarele să nu lumineze asupra dușmanului,
Fie ca ziua însorită să se transforme în întunecime."

Ca urmare a oracolului făcut de mama protagonistului, soarele s-a întunecat în timpul luptei și a reușit să-l doboare pe Anzû care, ca orice zburătoare diurnă, a intrat într-o stare de panică, de confuzie, așa cum s-a întâmplat și cu armata coaliției nordice în timpul opririi soarelului la porunca lui Iosua.

Într-un poem dedicat lui Sargon I (aprox. 2334–2279), reprezentant al primei dinastii babiloniene, este descrisă intervenția zeilor care declanșează un fenomen supranatural pentru a-l sprijini:

„Deodată s-a întunecat.
Soarele se întunecase.
Stelele s-au împrăștiat în fața inamicului."[24]

---

[20] Iannana era una din cele mai cunoscute zeițe din Mitologia Orientului Apropiat, zeiță a iubirii și fertilității dar, în același timp, și a războiului și a morții.

[21] Campbell R. Thompson, *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon in the British Museum*, vol. 2 (London: Luzac and Co., 1900), 177.

[22] J. van Dijk, *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL. Le récit épiq ue et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création*, vol. 1 (Leiden: Brill, 1983), 73.

[23] Anzû era numele akkadian al zeității sumeriene Imdugud, reprezentaăt ca un vultur leonto-cefalic. În mitologia babiloniană îl are corespondent pe zeul Marduk.

[24] Joan Goodnick Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade: The Texts* (Winona Lake: Eisenbraus, 1997), 61.

În toate aceste exemple din literatura mesopotamiană se folosește aceeași rădăcină pentru verbele ce indică întunecarea soarelui, foarte apropiată de rădăcina verbului דּוֹם regăsit în raportul bătăliei purtate de Iosua împotriva coaliției nordice ceea ce conduce, indubitabil, la înțelegerea textului ca o acțiune concretă și nu una în sens figurat.

În contextul cultural-religios al Orientului Mijlociu antic, un astfel de fenomen era de rău augur întrucât soarele și luna erau considerați zei iar determinarea acestora de a lupta împotriva propriilor închinători era o veritabilă catastrofă. Dacă populațiile Orientului Antic aduceau rugăciune corpurilor cerești, Iosua, ca un reprezentant teocratic al lui Yahweh, le adresează o poruncă, ceea ce constituie un act de superioritate clară a lui Yahweh asupra întregului univers și determină ca israeliții să obțină o victorie zdrobitoare asupra dușmanilor[25].

În încercarea de a stabili o dată cât mai concretă pentru evenimentul din Iosua, cercetătorii au făcut apel la baza de date NASA pentru a identifica eclipsele solare inelare ce ar fi putut fi observate în zona Ghibeonului. Specialiștii au identificat în perioada 1500-1000 î.Hr trei astfel de eclipse: prima ce a avut loc la 30 octombrie 1207, a doua – în 1131 și a treia – în 1091.

Eclipsa inelară din 30 octombrie 1207 întrunește toate caracteristicile ce reies din referatul biblic al luptei împotriva coaliției nordice. Cele din 1131 și 1091 î.Hr sunt prea târzii și nu ar mai putea fi luate în discuție. Cu toate acestea, unii cercetători, printre care și John F.A. Sawyer au susținut această dată[26] luând în calcul o dată mult mai târzie e ieșirii din Egipt însă propunerea aceasta nu a fost acceptată.

Conform informațiilor din baza NASA eclipsa de la finalul lunii octombrie 1207 a avut loc spre seară și ar intra într-o contradicție cu cele afirmate în versetul 13b: „Soarele a stat în mijlocul cerului şi nu s-a grăbit către asfinţit aproape toată ziua”. Rezolvarea acestei contradicții ar putea veni printr-o înțelegere cât mai corectă a termenului בַּחֲצִי care poate avea mai multe înțelesuri decât *jumătatea* unei distanțe sau a unui obiect. Se pare că înțelesul cel mai corect ar fi cel de „parte”, nu neapărat de jumătate cuantificată ca cinzeci la sută[27]. O explicație concludentă ar putea porni de la împărțirea pământului pentru seminția lui Manase. Cele două jumătăți despre care se vorbește în Ios 13,31 nu sunt egale. Același înțeles îl relevă și contextul folosirii lui חֲצִי în Deut 3,12 și Ios 12,2.

---

[25] Lawson K. Younger, *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near East and Biblical History Writing, (S*heffield: Sheffield Academic Press, 1990), 215.

[26] John F. A. Sawyer, „Joshua 10:12-14 and the Solar Eclipse of 30 September 1131 B. C”, *Palestine Exploration Quarterly*, 104 (1972): 139-146

[27] Vainstub„The Miracle of the Sun,” 4.

Rabinul medieval portughez Rabbi Itzhak ben Yehuda Abrabanel (1437-1508), în exegeza la acest text face următoarea afirmație: „în cazul de față, *ḥaṣî haššāmayim*, nu se referă la mijlocul zilei, mai degrabă, când soarele se află deasupra orizontului este denumit *baḥaṣî haššāmayim.* Mai exact, vorbim de momentul în care soarele aproape apunea. Așadar, aspectul miraculos al evenimentului constă în faptul că soarele s-a oprit când era pe cale de a apune, eveniment numit *ḥaṣî haššāmayim*...”[28] Cercetările moderne au scos în evidență că avem de-a face cu un eveniment petrecut cu puțin timp înainte de apus, ceea face ca fenomenul să fie unul cu adevărat unic.

Concluzii

Relatarea din Ios 10 evocă un eveniment astronomic deosebit de important în contextul războaielor de cucerire a Canaanului, păstrat în memoria colectivă, fiind ulterior transpus în versuri așa cum s-a întâmplat și cu alte evenimente cruciale din istoria lui Israel. Analizarea fenomenului astronomic atât din punct de vedere științific, filologic, literar, precum și în contextul cultural-religios al Orientului antic, ne conduce la concluzia că avem de-a face cu un eveniment unic, relevând atotputernicia lui Yahweh.

Din cele expuse rezultă că textul din Ios 10,12-13 descrie un eveniment istoric, identificat de oamenii de știință cu o eclipsă inelară de soare, petrecută conform ultimelor date oferite de NASA la 30 octombrie 1207, în timpul domniei faraonului Menerptah (1213-1203), idee întărită și de menționarea campaniei israeliților împotriva Canaanului în inscripția monumentului ridicat în jurul anului 1200 de către faraonul Amenhotep al III-lea, în cinstea predecesorului său.

Miracolul realizat de Yahweh subliniază încă o dată că Dumnezeu a luptat pentru poporul Său, realizând un fenomen unic deoarece „…n-a mai fost nici înainte, nici după aceea, o astfel de zi în care Domnul să asculte aşa glasul omului; că Domnul lupta pentru Israel” Ios 10,14.

Cercetările au scos în evidență și faptul că pasajul ce cuprinde raportul despre războiul împotriva confederației Ierusalimului este în perfectă armonie cu modalitatea de prezentare a istoriei războaielor de cucerire din perioada mileniului II î.Hr. și trebuie respinsă ideea că textul ar fi o inserare ulterioară în corpusul cărţii lui Iosua.

[28] Margalit, „The Day the Sun”, 479-480.

Învierea lui Hristos – typos al învierii noastre. Reflecții anastatice la Ps 30 (29 LXX)*

Drd. **Iancu Buda**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
iancu.buda@ubbcluj.ro

Abstract

Psalm 30 is a song of praise and gratitude that David’s psalm offers to God. The author expresses his gratitude for the blessings received from God and for deliverance from passions. The term “passion” is used in Holy Scripture with two meanings: to refer to the “passion of the Lord” as a redemptive act and to emphasize the “passions” that consume man. God’s passion redeem (objectively) man, while man’s passion nullifies his freedom and enslaves him. The Holy Fathers understand this psalm in relation with the Resurrection of the Lord and the establishment of the Christian Church, a moment that should coincide with our transformation through repentance. The joy expressed by the psalmist reflects the joy of every Christian when he is delivered from the unseen enemies, from the passions. On an eschatological level, St. Augustine sees in this song the state that the righteous will have at the Last Judgment.

Keywords: psalm, sin, passion, joy, gratitude

Introducere

Psalmul 30 este un psalm de mulțumire adusă lui Dumnezeu. Psalmistul, bucuros că a fost izbăvit de dușmani și vindecat de boală, aduce cântare de mulțumire lui Yahwe. Omul se poate izbăvi din abisul înșelăciunii doar implorând cu smerenie mila divină, care îl aduce din moarte la viață, din boală întru sănătate și din patimi la virtuți. Cercetarea noastră își propune să analizeze exegetic versetele 1 și 2 ale Psalmului 30. Bucuria trăită de psalmist după izbăvirea din boală, este sinonimă cu bucuria fiecărui creștin izbăvit de patimi. Ne propunem să lansăm o sumară perspectivă biblică și patristică asupra patimilor. Vom analiza etimolog, în lumina Sfintei Scripturi și a spiritualității creștine patima, ca păcat și îndepărtare de voia lui Dumnezeu. Patimile omului robesc și îndepărtează pe creștin de Dumnezeu.

---

* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof.univ.dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

La polul opus se află Patima Domnului Hristos ca act chenotic și eliberator, ca lucrare mântuitoare pentru om. Exegeza cuvintelor și a sintagmelor cheie vor reieși din literatura de specialitate. Vom apela atât la Părinții din Răsărit cât și la cei din Apus, dar și la autori contemporani, a căror viziune se clădește pe filonul patristic. Nu ne propunem să facem o analiză a procesului tripartit al despătimirii segmentat în despătimire, iluminare și îndumnezeire. Ne dorim însă să surprindem bucuria ce copleșește sufletul autorul după ce acesta a fost vindecat de boală. Acest entuziasm este specific drepților în Ziua de Apoi, creștinului izbăvit de patimi dar este propriu și evenimentului Învierii Domnului. Destinatarul cercetării noastre este creștinul contemporan, dacă odată vindecat de boală sau izbăvit de patimi, are datoria de a-și asuma Psalmul 30, ca și cântare de laudă și mulțumire închinată lui Dumnezeu. Bucuria vindecării sufletești și trupești trebuie să se prefacă în rugăciune și cântare de laudă, iar Psalmul 30 este specific acestui țel.

Repere isagogice

Psalmul 30 este un psalm care se cântă instrumental și vocal[1], fiind dedicat reînnoirii casei lui David[2]. Știm că este vorba despre casa lui David și nu despre Templu Domnului pentru că prin proorocul Natan, Yahwe îi spune psalmistului că nu el va zidi Templul lui Dumnezeu. În ciuda subtitlului, se poate totuși presupune că acest psalm nu are legătura cu sfințirea casei lui David, pentru că acest lucru nu reiese din text, ci este o cântare de mulțumire adusă de psalmist înaintea lui Yahwe pentru binefacerile primite. O altă perspectivă îl vizează pe Iezechia, care după „uciderea asirienilor și izbăvirea de boală a săvârșit praznic prea-mare, mulțumindu-i lui Dumnezeu că le-a dăruit mântuire și a slobozit Sfânta Biserică de urgia vrăjmașilor”[3].

---

[1] Gherasim Timuș, *Note si meditațiuni asupra Psalmilor* (București: Gutenberg, 1896), 342.

[2] „Iar despre cealaltă suprascriere a psalmului acestuia se zic cuvinte osebite: că zic unii, precum Marele Atanasie, că se numeşte aici *casă* sufletul lui David, fiindcă s-a făcut locuinţă a darului proorocesc al Sfantului Duh. Iar î*nnoire* s-a numit înnoirea sufletului, atunci când, după preacurvia cu Virsavia [Batşeba] şi după omorârea lui Urie, pocăindu-se cu fierbinţeală, s-a încredinţat iarăşi a lua proorocescul dar, şi a proorocit ca şi mai-nainte, precum tâlcuieşte pomenitul Sfant. Iar alţii numesc *casă* Biserica creştinilor; iar *înnoire* au numit praznicul pe care îl prăznuia lezechia în biserica Domnului după uciderea asirienilor, care praznic, pentru mărirea sa, se aseamănă cu înnoirile bisericii.” Eftimie Zigabenul şi Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinţilor Părinţi*, vol. 1, trad. Ştefan Voronca (Galați: Egumeniţa, 2006), 224.

[3] „Se cuvine a şti însă că Psalmul se potriveşte Iezechiei după închipuire, iar la toată firea oamenilor – după însuşi adevărul. Căci – precum acela a primit hotărârea morţii (cum ne-a învăţat *Istoria Paralipomenilor*) şi a dobândit viaţa prin dumnezeiescul dar – aşa şi strămoşul Adam – nădăjduind că va fi dumnezeu şi ridicându-se cu gândul împotriva Celui ce l-a făcut – s-a dat morţii, dobîndind apoi învierea, prin dumnezeiasca iubire de oameni”. Teodoret de Cir, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*,

Indiferent de abordare, este evident faptul că Psalmul 30 este o cântare de laudă închinată lui Dumnezeu.

O altă abordare asupra psalmului este lansată de Fericitul Augustin, care vede în această cântare, trăirea și starea pe care o vor avea drepții la Judecata de Apoi, la învierea morților. Atunci drepții se vor umple de bucurie și recunoștință, văzându-se înviați din morți. Înnoirea de la Judecată este precedată de înnoirea lumii prin activitatea, Jertfa și Învierea Domnului Hristos, care stricând moartea ne-a dat nădejdea învierii[4].

Psalmul 30 este un psalm de mulțumire personală înălțată spre Dumnezeu. „Este cântarea vieții gustată după ce psalmistul a experimentat gustul amar al morții"[5]. Viața omului este o permanentă alternanță a bucuriei și a întristării, fapt experiat și de autor. În interpretarea Sfinților Părinți, Psalmul 30 poate fi corelat cu Învierea Domnului Iisus Hristos și cu întemeierea „casei Sale", cu întemeierea Bisericii Noului Legământ[6]. „Dumnezeiescul Mântuitor, plin de recunoștință către Dumnezeu care l-a înviat din morți, nu va înceta de a lăuda pe Dumnezeu pe pământ până la finele lumii prin organul Bisericii Sale, și în cer cu îngerii și cu sfinții până în eternitate. Cu această divină încredere care convine numai Lui, vestește că inamicii lui nu vor putea să-L răstoarne. Părintele Său, este adevărat, a întors fața sa de la El pe timpul Patimii Sale, dar această mânie a cărei efecte le-a simțit pentru păcatele omenești, n-a fost decât trecătoare, astfel că, umilirea și întristarea în care dreptatea divină l-a părăsit pentru puțin timp, a fost urmată de o glorie și o felicitare care nu vor înceta niciodată"[7].

Titlul psalmului, în viziunea Sf. Vasile cel Mare, relevă întruparea Fiului lui Dumnezeu și inaugurarea casei Lui, „a trupului lui construit într-un chip nou și minunat"[8]. Inaugurarea casei lui Dumnezeu, întemeierea Bisericii, trebuie să coincidă cu înnoirea minții[9] prin cultivarea virtuții și părăsirea păcatului.

---

trad. PS. Iosif al Argeşului (Petru Vodă: Sfânta Mănăstire Sfinţii Arhangheli, 2003), 83.

[4] „După închipuire, psalmul acesta se potriveşte şi lui Iezechia, iar după însuşi adevărul, el este [menit] pentru toată firea oamenilor, că precum acela, primind cugetare înaltă – că aceasta ne învaţă istoria Paralipomena (2 Par 32,23-25) a primit apoi hotărârea morţii, însă, cu dar dumnezeiesc, a dobândit viaţă. Tot aşa şi strămoşul Adam, așteptând a fi Dumnezeu, şi cugetând lucru mare împotriva Făcătorului său, s-a dat cu adevărat morţii, însă, pentru iubirea de oameni a lui Dumnezeu, a dobândit înviere". Eftimie Zigabenul, *Psaltirea*, 224; Timuș, *Note și meditațiuni*, 344.

[5] Alois Bulai et al., *Psalmii. Traducere, note şi comentarii* (Iaşi: Sapientia, 2005), 113.

[6] Timuș, *Note si meditațiuni*, 342-3.

[7] Timuș, *Note si meditațiuni*, 343.

[8] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, în *PSB* 17, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 55.

[9] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 55.

Înnoirea firii omenești s-a săvârșit prin lucrarea Domnului Hristos[10] pe de-o parte, iar pe de altă parte, această înnoire se reactualizează, perpetuează și se păstrează mereu vie în sufletul omului prin fapte bune și o viață curată. „Sufletul care stăruie în alipirea la starea înjosită a trupului și iubește plăcerile lui și ține la slava de la oameni, sau chiar dacă nu le caută pe acestea, e simțitor la adierea poftei, rămâne cu totul nemișcat și greoi spre orice virtute și poruncă a lui Dumnezeu, ca unul ce e îngreuiat și înlănțuit cu putere de relele amintite. Dar când trezit de ostenelile nevoințelor și de lacrimile pocăinței, scutură de la sine greutatea trupului și topește în șiroaiele lacrimilor cugetul trupesc și s-a ridicat mai sus de micimea celor văzute, se împărtășește de lumina curată și se eliberează de patimile care îl tiranizează”[11].

Atitudinea plină de bucurie ce copleșește sufletul omului izbăvit de patimi sau încercări, este și trebuie să fie specifică fiecărui creștin autentic. Cântarea de mulțumire adusă lui Dumnezeu în Psalmul 30 trebuie să fie asumată și replicată de fiecare dintre noi, ca semn al recunoștinței noastre în fața Celui ce este izvor al bunătăților și plinitorul neajunsurilor noastre.

Etimologia „patimii”

Pentru a reda ideea de „păcat” sau „patimă” Sfânta Scriptură folosește o mare varietate de termeni și expresii atât în Vechiul Testament cât și în Noul Testament. „În ebraică, există patru rădăcini principale ale cuvântului. Cel mai frecvent utilizat este substantivul *hatta`t* și împreună cu derivatele lui. El redă ideea de a lovi o țintă sau de a devia de la direcția propusă (cf. Jud 20,16 pentru o situație în care este utilizat fără a avea încă un sens moral).”[12]

Termenul de „păcat” în majoritatea cazurilor face referire la abateri de natură morală sau religioasă în ceea ce-l privește pe om (Fac 20,9) sau cu referire la Dumnezeu (Plâng 5,7). În Vechiul Testament substantivul *hatta`t* este folosit în mod frecvent ca un termen uzual pentru o jertfă de ispășire a păcatului. Rădăcina nu explică motivația lăuntrică pentru acțiunea greșită, ci se ocupă mai mult de aspectul ei formal ca o abatere de la norma morală, aceasta fiind de obicei Legea sau voia lui Dumnezeu (Ieș 20,20; Os 12,2). *Ps`* se referă la acțiuni prin care se rupe relația dintre două persoane și se traduce prin „răzvrătire” sau „revoluție”. Apare cu sens ne-teologic, de ex. cu privire la păcatul lui Israel de a se fi îndepărtat de casa lui David (3Rg 12,19). Atunci când este folosit cu privire la păcat acesta este poate cel mai profund termen din Vechiul Testament, care arată mai mult decât toate că păcatul este o răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, o sfidare a domniei și a conducerii Lui

[10] Teodoret de Cir, *Tâlcuire la psalmi,* 83.

[11] Calinic Botoșăneanul, *Biblia în Filocalie, Antologie de texte biblice tâlcuite în Filocalia românească,* vol. 1 (Iași: Trinitas, 1999), 129.

[12] J. D. Douglas, *Dicționar Biblic* (Oradea: Cartea Creștină, 1995), 988.

(Ieş 1,28; 3Rg 8,50). *`Wh* redă sensul de pervertire sau „răstălmăcire” voită (Ieş 24,1; Plâng 3,9). Folosit cu privire la păcat acest termen redă ideea de păcat ca o comitere voită a răului, o „săvârșire a unei nelegiuiri” (Dan 9,5; 2Rg 24,17). Mai trebuie să menționăm și cuvântul *rasa*, „a fi rău, a acționa cu răutate” (2Rg 22,22; Ne 9,33) și *`amal*, „pagubă produsă altora” (Pilde 24,2; Avac 1,13)[13].

Sfântă Scriptură prezintă păcatul ca o abatere de la voia lui Dumnezeu și toate substantivele analizate fac referire la devieri de natură morală.

Concluziv, cele patru rădăcini din ebraică ale cuvântului „patimă” din Vechiul Testament, cât și cei trei zeci de termeni din Noul Legământ fac referire la abateri de natură morală.

Patima în Sfânta Scriptură

Mântuitorul a pătimit pentru a ne reîmpăcarea cu Tatăl, pentru a întemeia Biserica Sa și pentru ca noi să primim șansa izbăvirii. Hristos nu a pătimit pentru că a avut păcat personal (2Cor 5,21; 1Pt 2,22), ci pentru a ne dărui nouă viața veșnică.

Aceasta este „patima lui Hristos”, diametral-opusă patimilor noastre. În timp ce prin *patima lui Hristos* se înțelege un act kenotic și eliberator, venit din imuabila Sa iubire, *patima noastră* face referire la tot ce ne înrobește, la tot ce ne subjugă libertatea. În timp ce Hristos se Înalță și ne înalță prin patima Sa, noi rămânem în ură și lipsă de compasiune, prin patimile noastre.

Jertfa lui Hristos de pe cruce a adus șansa întoarcerii, a pocăinței, aidoma fiului risipitor (Lc 15). Pocăința trebuie să fie o constantă în viața noastră, o preocupare principială și primordială.

Nepătimirea lui Hristos este un termen ontologic, El neputând fi asemenea materiei sensibile și coruptibile, termenul arătând supremația Sa față de ființa umană. Dacă păgânii atribuiau zeilor slăbiciuni omenești, creștinii au fost singurii care au înțeles că divinitatea este incoruptibilă, și că nu i se poate atribui însuși omenești. Odată ce acest lucru a fost clar pentru creștini aceștia s-au grăbit a delimita caracterul nepătimitor al Dumnezeului creștin de cel al zeităților păgâne pătimitoare. Dumnezeul creștinilor este nepătimaș, este mai presus de invidie, egoism sau poftă trupească – dacă Lui i s-ar atribui aceste slăbiciuni omenești, nu s-ar mai putea face diferența între creatură și Creator, între Dumnezeu și om.

Sfinții Părinți Îl numesc pe Dumnezeu „nepătimitor”. „Nepătimirea divină însemnă în primul rând, că Dumnezeu este stăpân absolut peste acțiunile Sale și că afectele inacceptabile din punct de vedere moral Îi sunt străine. (...) Prin urmare, în măsura în care noi, orânduiți fiind ca să contemplam realitățile, obținem eliberarea de patimi tot în această măsura devenim asemenea lui Dumnezeu.”[14]

---

[13] Douglas, *Dicționar Biblic,* 988.

[14] Paul L. Gavrilyuk, *Pătimirea Dumnezeului Nepătimitor. Dialecticile gândirii patristice*, trad. Dragoș Dâscă (Iași: Doxologia, 2013), 86.

Prin patima lui Hristos și datorită nepătimirii Lui, „natura își regăsește prin iubire și compasiune unitatea care se divizează prin păcat. De aici sentimentul celui ce iubește că cel iubit își regăsește „casa” după rătăcirea „pe afară”. Bucuria ce o se naște din „întâlnirea” cu Dumnezeu în iubire ne arată că și aici e vorba de o regăsire: natura umană, fiind opera iubirii creatoare a lui Dumnezeu, se află într-o înrudire și într-o apropiere originară cu El. Unirea realizată prin dragoste îi dă sentimentul de regăsire, de revenire acasă, de intrare în odihnă.”[15] Prin Patima, Moarte și Înviere, Mântuitorul Iisus Hristos, a restaurat firea omenească, pe care a repus-o în legătură cu Tatăl. Biruința asupra păcatului și a morții, a obținut-o prin aceea că a suporta pătimirile, fără să se cruțe pe Sine Însuși. Prin suferința Sa, am primit șansa reabilitării și biruința asupra morții și a păcatului[16].

Euforia izbăvirii – abordare exegetică

Vindecat de boală și suferință, psalmistul aduce cântare de mulțumirea lui Yahwe şi „vrea să-i facă pe fraţii săi de credinţă părtaşi de învăţătura mântuitoare pe care el a dobândit-o din experienţă: siguranţa înşelătoare a omului îi provoacă dezgust lui Dumnezeu şi el este aruncat în abis; milostivirea divină, implorată cu umilinţă şi credinţă, îl scoate afară, schimbând doliul în sărbătoare şi durerea în bucurie.”[17]

Odată izbăvit de patimile sale egoiste prin patima cea de viață făcătoare a Domnului Iisus Hristos, fiecare om își poate însuși cuvintele de mulțumire ale Psalmului 30.

Versetul 1

BHS	יל יבָיְא תָחְמַּשִׂ־אלֹו ינִתָילִּד יכִּ הוָהיְ ךָמְמִוֹרֲא
LXX	ὑψώσω σε κύριε ὅτι ὑπέλαβές με καὶ οὐκ ηὔφρανας τοὺς ἐχθρούς μου ἐπ᾽ ἐμέ
B. 1914	Înălța-te-voi Doamne, că m-ai ridicat pre mine și nu ai veselit pre vrăjmașii mei asupra mea
B. 1938	Te slăvesc pe tine, Doamne, căci tu m-ai scos deasupra și pe dușmanii mei nu i-ai lăsat să se bucure de restriștrea mea

Psalmistul debutează cu propoziția „te voi înălța”, însă cum poate omul să Îl înalțe pe Dumnezeu? Oare nu Dumnezeu îl înalță pe om? Ce vrea să spună profetul? Cel ce se ridică din gunoiul păcatului Îl înalță pe Dumnezeu prin faptele sale bune[18].

---

[15] Dumitru STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale* (Cluj-Napoca: Casa Cărții, 1993), 306.

[16] STĂNILOAE, Teologie *Dogmatică Ortodoxă*, vol. II (București: IBMO, 1977), 67.

[17] BULAI, *Psalmii*, 114.

[18] Ioan Sorin USCA și Ioan TRAIA, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sf. Părinţi. XII Psalmii* (Bucureşti: Christiana, 2009), 96.

Cel ce se îndreaptă pe sine eliberându-se de patimi, înalță pe Dumnezeu, „iar cel care se îndreaptă spre cele potrivnice, nici nu-i îngăduit s-o spunem, cât de mult îl umilește în el însuși pe Dumnezeu”[19]. Sintagma „m-ai ridicat” subliniază izbăvirea de care se bucură psalmistul odată ce Yahwe a intervenit în viața sa. „Psalmistul în chip vădit a spus *m-ai ridicat* în loc de *m-ai așezat la înălțime.* Adică: M-ai făcut să fiu mai presus de cei ce s-au răsculat împotriva mea; sunt întocmai unui copil care nu știe să înoate și pe care cineva îl ia de mână și-l ridică din cădere, acela din recunoștință Îl înalță pe Dumnezeu prin faptele sale bune.”[20] Odată ce omul se smerește, pe sine se înalță[21], de aceea psalmistul folosește expresia „m-ai ridicat.” „Vrăjmașii” sunt cei ce vor să îi facă rău psalmistului, însă aceștia sunt neputincioși în planul lor, pentru că autorul se bucură de protecția lui Yahwe. În plan extins, „vrajmașii” sunt diavolii care nu au biruit Biserica Domnului Hristos[22]. Prin lucrarea Sa, Domnul Hristos n-a îngăduit diavolilor să biruie pe om, ci a învrednicit întreaga omenire de izbândă și înviere, prin Patima Sa[23]. Aidoma Bisericii, trebuie să ne întărim în voia lui Dumnezeu pentru a rămâne asemenea, nebiruiți de ispitele diavolilor. Faptele rușinoase întorc ochii milostivi ai lui Dumnezeu de la noi, pentru că faptele sunt nevrednice de ochii lui Dumnezeu[24].

Versetul 2

BHS	יְנִאֵפָּרְתִּוַ ךָילֶאֵ יתִּעְוַּשִׁ יָהֹלֱאֱ הוָהיְ
LXX	κύριε ὁ θεός μου ἐκέκραξα πρὸς σέ καὶ ἰάσω με
B. 1914	Doamne Dumnezeul meu, strigat-am către tine și m-ai vindecat
B. 1938	Doamne, Dumnezeul meu, strigat-am către tine și tu m-ai vindecat

Versetul al doilea debutează cu invocarea numelui lui Dumnezeu în semn de apreciere și mulțumire: „Doamne, Dumnezeul meu”. Psalmistul adaugă adjectivul pronominal posesiv „meu” pentru a sublinia relația strânsă dintre el și Yahwe. Dumnezeu nu este apropiat de oricine, ci doar de cei curați cu inima, de aceea Sfânta Scriptură spune: „Eu sunt Dumnezeul lui Avraam şi Dumnezeul lui Isaac şi

[19] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 237.

[20] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 237.

[21] Lc 14,11: „Căci, oricine se înalţă pe sine se va smeri, iar cel ce se smereşte pe sine se va înălţa”.

[22] Mt 16,18: „Şi Eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui”.

[23] Teodoret de Cir, *Tâlcuire la psalmi*, 83.

[24] „Oamenii fac cele spuse în chip omenesc despre Dumnezeu, închipuindu-și pe Dumnezeu după felul în care trăiește fiecare dintre ei”. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 237.

Dumnezeul lui Iacov" (Mt 22,32). „Dacă ar fi Dumnezeul tuturor, Dumnezeu n-ar fi mărturisit acelora lucrul acesta ca ceva deosebit"[25]. Vindecarea omului trebuie să fie precedată de conștientizarea bolii. Nu poți primi un tratament dacă nu admiți că ești bolnav. Psalmistul își recunoaște neputința și cere tămăduire de la Doctorul Suprem[26]. „Dumnezeu este doctorul sufletelor și al trupurilor, care nu a venit pentru cei drepți ci pentru cei păcătoși (Mc 2,17), "însă pentru a ne curăți e necesară și dorința noastră de a intra în comuniune cu El"[27]. Intervenția salvatoare a lui Dumnezeu a fost grabnică, nefiind „nici un interval de timp între strigătul meu și harul Tău, ci îndată ce am strigat mi-a venit și vindecarea. Că spune Scriptura: Încă grăind tu, voi zice: Iată aici sunt! Așadar când ne rugăm lui Dumnezeu trebuie să rostim tare rugăciunea, ca grabnică să ne răsară vindecarea"[28]. Verbul „m-ai vindecat" este folosit pentru a sublinia însănătoșirea sa sufletească, însă poate face trimitere și la o boală sau o neputință de natură fizică, sau la izbăvirea de asirieni[29].

Concluzii

Psalmul 30 este o cântare de laudă și de mulțumire ce poate fi cântată atât instrumental cât și vocal. Este un imn de laudă, prin care psalmistul își arată recunoștința față de Dumnezeu, odată ce a fost ridicat din boală și izbăvit de vrăjmași, Deși această cântare îi este atribuită regelui David, într-o abordare extinsă, ea poate fi asumată de fiecare creștin sau înțeleasă chiar la nivelul întregii Biserici creștine. Bucuria și euforia ce copleșește sufletul psalmistului este bucuria specifică creștinului izbăvit de patimi. Patimile omului sunt în contrast cu Patima Domnului Hristos. Patimile noastre sunt o abandonare a voii lui Dumnezeu iar prin Patima Domnului înțelegem suferința răbdată de Hristos pentru a mântui întreaga omenire. Bucuria ce izvorăște din versetele Psalmului 30, este în chip deplin bucuria specifică fiecărui creștin izbăvit de patimi prin Patima Domnului, este bucuria creștinului care și-a dezrădăcinat patimile din suflet. Această cântare de laudă și mulțumire trebuie asumată de fiecare dintre noi. Cu toții ne bucurăm când suntem vindecați de boală sau izbăviți de patimi, însă această bucurie trebuie să se prefacă în rugăciune, pentru a fi primită de Dumnezeu. Psalmul 30 poate fi corelat cu Învierea Domnului Hristos și cu bucuria ce a copleșit lumea întreagă. Bucuria și lauda adusă lui Yahwe este specifică drepților ridicați din iad de Hristos Domnul. Fericitul Augustin vede în această cântare, bucuria și euforia drepților în momentul Judecății de Apoi, în Ziua a Opta. Socotim că aceste ultime două idei pot fi o pâine bună de mâncat pentru alte cercetări în zona Psalmilor.

---

25 Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 238.

26 Ps 6,2: „vindecă-mă, Doamne, că s-au tulburat oasele mele".

27 Usca și Traia, *Vechiul Testament*, 96.

28 Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 239.

29 Eftimie Zigabenul și Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 225.

Credința în înviere conform Talmudului și Targumelor*

Drd. **Marius-Gheorghe Tănase**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
george.marius03@yahoo.com

Abstract

This study aims to highlight how the rabbinic Eschatology (found in the Babylonian Talmud and the Targums) presents the resurrection of the dead. The methodology used will be analytical as the study is structured into two parts. The first part both brings into discussion and analyses those texts from the Babylonian Talmud that speak about the resurrection of the dead. Within the same part of the article a brief introduction will be made to Talmudic literature and the purposes of the resurrection in the rabbinic culture will be presented, followed by a highlight of the rhetorical techniques used by the rabbi in exposing the resurrection dogma. In the second part the attention is focused on the Targums literature and its characteristics. The places where the dogma of resurrection appears in the Targums will be presented through specific examples taken from Genesis 3:19.

Keywords: Eschatology, rabbinic, resurrection; Talmud, Targums.

Introducere

Învățătura despre *Viața de Apoi* capătă o importanță deosebită în literatura religioasă rabinică ce datează din perioada elenistă. Deși se consideră că învățătura despre nemurirea sufletului a fost introdusă în iudaismul rabinic ca urmare a influenței culturii greco-romane, credința în învierea trupurilor a devenit una dintre cele mai importante dogme ale iudaismului. Trebuie precizat că nu toate grupările religioase iudaice au admis dogma învierii, acest lucru este bine evidențiat de scrierile lui Iosif Flavius (*Antichități iudaice*), de Sfintele Evanghelii (Mt 22,23; Mc 12,18), dar și de scrierile rabinice (care în repetate rânduri se pronunță asupra ereticilor care neagă învierea morților).

Prezenta cercetare va expune modul în care învățătura despre învierea morților apare în arealul eshatologiei rabinice. Pentru acest deziderat o să analizăm concepția *Talmudului* (îndeosebi a celui Babilonian) și a traducerilor aramaice ale Vechiului Testament – cunoscute sub numele de *Targume*. Pe această temă, cel puțin în mediul

---

* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof.univ.dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

teologic al creștinismului răsăritean, există la noi în țară un studiu redactat de părintele profesor Ioan Chirilă[1]. Iar din mediul occidental menționez contribuțiile întreprinse de biblistul spaniol Antonio. R. Carmona[2], dar și studiul lui Paul V. Flesher[3].

Studiul nostru va fi structurat în două părți, la care se adaugă o secțiune de concluzii. Prima parte vizează modul în care Talmudul prezintă tema învierii morților; fiind punctate următoarele aspecte: cine nu va avea parte de înviere; cine va avea parte de înviere; retorica discursului anastasic din Talmud; cum vor fi trupurile la înviere; tema cheii învierii morților; evreii și neamurile la înviere. Cea de-a doua parte a prezentului studiu își propune să prezinte modul în care textele biblice din Fac 3,19.24 și Ieș 20,18 au fost receptate în cheie anastasică de către Targume.

Metodologia utilizată va fi una de tip analitic. Într-o primă fază vor fi identificate locurile în care tema învierii apare în Talmud și în Targume. Apoi, pasajele selectate vor fi comentate și redate într-o manieră sistematizată.

Credința în înviere conform literaturii talmudice

Talmudul reprezintă corpusul de texte care stă la baza legilor și tradițiilor religioase evreiești acumulate într-un interval de șapte secole (II îHr. – V dHr). Talmudul (trad. *studiul / învățătura*) este alcătuit din *Mișna (dreptul religios iudaic)* și *Ghemara (completări ale Mișnei* realizate în Palestina). Există două Talmuduri: Talmudul babilonian (*Talmud Bavli*) – redactat de rabinii din Babilon; și *Talmudul ierusalimitean* – redactat în Palestina (la școlile rabinice din Cezareea, Seforis și Tiberiada). Talmudul Babilonian este de trei ori mai mare decât cel Ierusalimitean[4]. În ceea ce privește Viața de Apoi, disputa religioasă dintre farisei și saduchei se observă și în Talmud. Tratatul *Sanhedrin* creionează o bună imagine a teologiei talmudice cu privire la Viața de Apoi. Printre învățăturile care alcătuiesc discursul eshatologic, învierea morților este una din cele mai importante dogme ale iudaismului rabinic[5]. Credința în înviere a fost atât de puternică în rândul fariseilor încât una

---

[1] Ioan Chirilă, „Învierea morților și contextul religios iudaic din zorii epocii Mântuitorului Iisus Hristos," *Studia TO* 2 (2005).

[2] Antonio Rodriguez Carmona, *Targum Y Resurreccion* (Granada: Facultad de Teologia, 1978).

[3] Paul V. Flesher, „The resurrection of the dead and the source of the Palestinian Targums to the Pentateuch," în *Judaism in Late Antiquity 4: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Came in the Judaisms of Antiquity*, ed. Alan j. Avery-Peck și Jacob Neusner (Leiden / Boston / Koln: Brill, 2000).

[4] Vezi „Talmud," în Geoffrey Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner (București: Hasefer, 2006), 667-71.

[5] A. Cohen, *Talmudul*, trad. C. Litman (București: Hasefer, 2014), 493.

din cele optsprezece binecuvântări pe care evreul trebuie să le recite zilnic expune măreția lui Dumnezeu – Regele universului – Cel care învie morții[6].

Cine nu va avea parte de înviere?

În Talmudul ierusalimitean se spune că cei mai păcătoși oameni din poporul evreu (chiar și cei executați pentru crime) sunt pasibili de moștenire în Lumea de Apoi[7]. Dar cel care afirmă că „învierea morților nu este biblică, sau că Tora nu este din Cer (*revelată*, subl. ns)”[8] nu va avea parte de Lumea de Apoi.

Rabinii au învățat că cel care nu crede în învierea morților nici nu va avea parte de înviere, iar acest lucru este justificat prin faptul că „Sfântul, binecuvântat fie El, a dat poporului Său măsură pentru măsură, adică răspunsul (*lui Dumnezeu* – subl. ns.) este proporțional cu acțiunea (*omului*, subl. ns.)”[9]. Pasajul talmudic citat mai sus se adresează în mod direct saducheilor – ca unora care negau realitatea învierii.

De asemenea, observăm în scrierile talmudice că Samaritenii[10] nu acceptau învățătura cu privire la învierea morților. De aceea tagma fariseilor se poziționează împotriva samaritenilor, acuzându-i că au falsificat Tora:

„Rabi Eliezer, fiul lui rabi Yosei, a spus: cu următoarea chestiune am infirmat cărțile samaritenilor, că ei spun că în Tora nu este nicio referință cu privire la învierea morților. Le-am zis: v-ați falsificat Tora și nu ați realizat nimic, deoarece spuneți că nu există nicio sursă pentru învierea morților în Tora, și Tora afirmă: «sufletul acela să se stârpească și păcatul lui va fi asupra lui» (Num 15,31). Voi interpretați expresia:

[6] Cohen, *Talmudul*, 493-4.

[7] *Lumea de Apoi* a fost înțeleasă diferit în tradiția rabinică. Maimonide considera că Lumea de Apoi este dimensiunea în care sufletul intră după ce a părăsit corpul (în urma morții) și unde dobândește o cunoaștere nemijlocită a Creatorului și o desfătare eternă. Iar marea majoritate dintre rabini învățau că Lumea de Apoi este o referință la lumea care va veni după învierea morților, când sufletul se va uni cu trupul iar cei înviați vor trăi veșnic. Vezi: „Notes,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, eds. Adin Steinsaltz, Tzvi Hersh Weinreb și Joshua Schreier (Ierusalim: Shefa Foudation / Koren Publishers Jerusalem, 2017), 273.

[8] „Tract Sanhedrin X,” în Heinrich W. Guggenheimer, ed., *The Jerusalem Talmud. Fourth Order: Neziqin - Tractes Sanhedrin, Makkot, and Horaiot* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010), 328.

[9] „Tract Sanhedrin XI: 90a,” în *Koren Talmud Bavli*, 274.

[10] Samaritenii au acceptat doar primele cinci cărți ale Bibiliei – având așa-numitul Pentateuh Samaritean scris în limba samariteană. Samaritenii au constituit o grupare religioasă distinctă de cea iudaică, ei aveau propriul templu pe Muntele Garizim, și preoție proprie. Samaria a fost capitala regatului Israel (regatul de Nord). Cetatea Samariei intemeiată de Omri (3Rg 16,24). În anul 722 îHr. Samaria a fost cucerită de regele Salmanasar al V-lea al Asiriei, care a deportat cca. 27270 de evrei din Samaria către zone din Siria, Asiria și Babilon; iar în Samaria a adus coloniști din alte zone ale imperiului asirian. Astfel, samaritenii la care facem referire în text reprezintă populația mixtă care a colonizat Samaria după anul 722 î.Hr. Vezi J. D. Douglas, *Dicționar Biblic*, trad. Liviu Pup și John Tipei (Oradea: Cartea Creștină, 1995), 1145.

«sufletul acela să se stârpească» ca desemnând păcătosul ce va fi pedepsit cu moartea în lumea aceasta. Dacă da, atunci expresia «păcatul lui va fi asupra lui» când spuneți că trebuie să fie? Nu este aceasta pentru Lumea de Apoi, lumea ca aceasta va fi după învierea morților? Aparent, este în Tora aluzie la Lumea de Apoi"[11].

Conform Talmudului ierusalimitean vor fi lipsiți la înviere de Lumea de Apoi (sau de viața veșnică) și cei care citesc literatură sectară (cărți care nu fac parte din canonul biblic), cei care rostesc în scop terapeutic versete biblice, sau cei care rostesc numele divin *YHWH*[12]. De asemenea, generația Potopului (Fac 6-7), locuitorii Sodomei (Fac 13,13; 19), dar și cei care au pierit în deșert în timpul exodului din Egipt (Num 14,35) nu vor avea parte de moștenire veșnică deoarece au păcătuit împotriva Celui Etern[13].

Cu privire la generația potopului, dar și la locuitorii Sodomei, în Talmudul babilonian întâlnim o dezbatere teologică cu privire la starea lor eshatologică. Disputa teologică este purtată de rabi Nehemia și de alți înțelepți evrei. Rabi Nehemia considera că cei care au pierit în apele potopului (Fac 6-7), dar și locuitorii Sodomei (Fac 13,13; 19), nu vor fi înviați la finalul zilelor nici măcar pentru a fi judecați: „nu vor avea moștenire în Lumea de Apoi și nu vor sta la judecată la finalul zilelor, (...) și nici sufletele lor nu le vor fi redate"[14]. În schimb, adversarii teologici ai lui rabi Nehemia considerau că atât cei care au pierit în apele potopului biblic, cât și sodomiții „nu vor sta la judecată pentru înviere în adunarea celor drepți, dar vor sta la judecată în adunarea celor răi"[15].

Din Talmudul babilonian aflăm că rabi Akiva învăța că păcătosul care a disprețuit cuvântul lui Dumnezeu și a încălcat poruncile Lui (Num 15,31) va muri de tânăr în cadrul acestei vieți, iar în cadrul lumii viitoare nu va dobândi viața veșnică. Rabi Yishmael arăta că cel care îl hulește pe Domnul (Num 15,30) nu va avea parte de moștenire nici în lumea aceasta – din care va fi extirpat, și nici în Lumea de Apoi[16]. Opinia lui rabi Yishmael interferă cu învățătura Mântuitorului, Care spunea că orice păcat și orice hulă se va ierta omului, dar hula împotriva Sfântului Duh nu se va ierta omului nici în veacul de acum, nici în veacul de apoi (Mt 12,31-32).

Cine va avea parte de înviere?

În tratatul *Sota* din Talmudul babilonian întâlnim concepția lui rabi Elazar – acesta considera că învierea din morți despre care amintește textul din Is 26,19 îi

---

[11] „Tract Sanhedrin XI: 90b," în *Koren Talmud Bavli*, 276.

[12] „Tract Sanhedrin X," în Guggenheimer, *The Jerusalem Talmud*, 328.

[13] „Tract Sanhedrin X," în Guggenheimer, *The Jerusalem Talmud*, 375-8.

[14] „Tract Sanhedrin XI: 107b," în Koren Talmud Bavli, 378.

[15] „Tract Sanhedrin XI: 107b," în Koren Talmud Bavli, 378.

[16] „Tract Sanhedrin VII: 64b," în *Koren Talmud Bavli*, 102.

vizează doar pe cei care în timpul vieții fizice au trăit în maximă umilință (smerenie): „«voi care sălășluiți în pulbere» (Is 26,19), indică că doar cei care au devenit apropiați țărânei în decursul vieții lor, trăind cu extremă umilință, se vor trezi în momentul învierii”[17].

Rămânând la Talmudul babilonian, observăm că cei care vor primi loc în Lumea de Apoi sunt cei înțelepți și smeriți, cei care dau cinste învățătorilor Torei și cei care studiază Tora cu regularitate[18]. Studiul Torei este una din condițiile moștenirii vieții veșnice. De aici reiese marele respect ce trebuie acordat învățătorilor legii. Este posibil ca această învățătură talmudică să aibă la bază cuvintele profetului Daniel care arată că în momentul învierii „înțelepții vor lumina ca strălucirea cerului și cei care vor fi îndrumat pe mulți pe calea dreptății vor fi ca stelele în vecii vecilor” (Dan 12,3). În Talmud se mai arată că cei care au „predat Tora în lumea aceasta sunt privilegiați să o predea și în Lumea de Apoi”[19].

Retorica discursului anastasic din Talmud

a) Chiar dacă în *Nevi`im* (Profeți) și *Ketuvim* (Scrieri) doctrina învierii este mult mai clar expusă, tradiția talmudică dă mărturie despre încercările teologice ale rabinilor de a fundamenta pe Tora învățătura despre învierea morților - ca o muncă de convingere a saducheilor că Tora conține dogma învierii.

Cel mai clar pasaj din Tora care este folosit de rabini ca fundament pentru învierea din morți este cuprins în Deut 32,39: „Eu omor și înviez, Eu rănesc și tămăduiesc”. Cu privire la acest text în Talmud se afirmă următoarele:

„S-ar fi putut considera că va fi moarte pentru o persoană iar viață pentru alta, în maniera tipică în care funcționează lumea (*o persoană moare iar alta se naște* – subl. ns.). Prin urmare, versetul afirmă: «Eu rănesc și tămăduiesc». La fel cum rănirea și tămăduirea au loc la aceeași persoană, la fel și moartea și învierea au loc la aceeași persoană. Aici este un răspuns pentru cei care spun că nu este (*dogma despre* – subl. ns.) învierea morților în Tora”[20].

Un alt text, din Deuteronom, folosit de rabini pentru a demonstra că Tora vorbește despre învierea din morți este următorul: „Să trăiască Ruben și să nu moară” (Deut 33,6). Pentru rabinii din Talmud, cuvintele „să trăiască Ruben” se referă la existența pământească a lui Ruben, iar cuvintele „și să nu moară” se referă la existența lui în Lumea de Apoi – adică la dobândirea vieții veșnice[21]. Învățătura despre

[17] „Tract Sota I: 5a,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 20, eds. Adin Steinsaltz, Tzvi Hersh Weinreb și Joshua Schreier (Ierusalim: Shefa Foudation / Koren Publishers Jerusalem, 2015), 28.

[18] „Tract Sanhedrin X: 88b,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 256.

[19] „Tract Sanhedrin XI: 92a,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 284.

[20] „Tract Sanhedrin XI: 91b,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 283.

[21] „Tract Sanhedrin XI: 92a-b,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 284.

înviere și viața veșnică este susținută și de profetul Daniel, în acest sens rabi Ravina (sec. V dHr.) citează versetul din Dan 12,2; iar rabi Ashi (352-427 d.Hr) spune că învierea va avea loc la finalul zilelor – după cum reiese din Dan 12,13[22].

Profetul Iezechiel este și el citat în Talmud cu privire la învierea morților. Dar în cazul lui Iezechiel se creează trei tabere: a) unii rabini considerau că *viziunea oaselor uscate* care reveneau la viață (Iez 37) descrie cu adevărat învierea din morți; b) cea de-a doua tabără considera că viziunea din Iez 37 este o parabolă[23] ce nu are de-a face cu învierea morților (rabi Nehemia); c) iar cea de-a treia tabără – reprezentată de rabi Yehuda – considera că viziunea din Iez 37 descrie atât realitatea învierii, dar exprimă și o parabolă[24]. Rabi Eliezer considera că morții din *vedenia oaselor uscate* (Iez 37) au fost cu adevărat aduși la viață de către profetul Iezechiel, căci după ce au înviat au cântat lui Dumnezeu următorul imn: „Domnul ucide cu dreptate și dă viață cu milă"; iar rabi Yehoshua afirma că imnul cântat de morții pe care Iezechiel i-a înviat este următorul verset biblic: „Domnul omoară și învie, El coboară în locuința morților și iarăși scoate" (1Rg 2,6)[25]. În cele din urmă în Talmud va prevala interpretarea anastasică asupra viziunii lui Iezechiel:

„Rabi Eliezer, fiul lui rabi Yosei Galileanul, a spus: «(...) morții pe care Iezechiel i-a adus la viață s-au întors în Pământul lui Israel și-au luat soții și au avut fii și fiice». Rabi Yehuda fiul lui Beteira s-a ridicat în picioare și a zis: «Sunt descendentul fiilor lor, și acestea sunt filacteriile[26] pe care bunicul mi le-a dat de la ei»"[27].

Un alt text biblic citat de rabini în Talmud ca suport pentru dogma învierii morților este Ps 83,5 (84,5 în *TM*): „Fericiți sunt cei ce locuiesc în casa Ta; în continuu te vor lăuda". Rabi Yehoshua ben Levi subliniază că acțiunea versetului este plasată în viitor: „(în continuu) te vor lăuda" – iar de aici rezultă dogma învierii, căci cei care vor sta în casa Domnului și-I vor cânta psalmi, deși au trecut prin moarte vor continua (și după moarte) să-L slăvească pe Creator. De aceea rabi Yehoshua ben Levi concluzionează prin cuvintele: „Oricine aduce lui Dumnezeu laudă în lumea

---

22 „Tract Sanhedrin XI: 92a-b," în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 284.

23 Rabinul David Kimhi (acronim Radak), cca. 1160-1235, înțelegea prin „vedenia oaselor uscate" din Iez 37 o parabolă prin care se vestește, în manieră metaforică, întoarcerea poporului evreu din exil ca urmare a răscumpărării divine. Vezi „Notes," în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 287.

24 „Tract Sanhedrin XI: 92b," în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 287.

25 „Tract Sanhedrin XI: 92b," în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 287.

26 *Filacteriile* sunt pergamente ce conțineau versete biblice; filacteriile aveau rolul unor talismane.

27 „Tract Sanhedrin XI: 92b," în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 288.

aceasta (*prin cântare* – cf. ebr. שִׁירָה בָּעוֹלָם הַזֶּה) este vrednic să-I recite și în Lumea de Apoi”[28].

b) Propovăduirea dogmei învierii s-a făcut în Talmud atât prin intermediul exegezei anumitor pasaje din Tora[29], cât și prin tehnici retorice – ca de pildă comparația dintre suflarea lui Dumnezeu ce dă viață și suflarea sticlarului care dă formă vaselor sale:

„Școala lui rabi Yishmael a învățat că învierea morților se bazează pe același raționament (lit. *a fortiori*) ca vasele din sticlă: în cazul vaselor din sticlă, care sunt modelate de respirația celor din carne și sânge, care suflă și formează vasele, și totuși dacă se sparg pot fi reparate, deoarece pot fi retopite și apoi suflate din nou, apoi cu privire la cei din carne și sânge (*la oameni*, subl. ns.), ale căror suflete sunt produsul suflării Sfântului, Binecuvântat fie El, cu atât mai mult Dumnezeu le poate readuce la viață”[30].

Dacă sticlarul poate să readucă la viață sticla spartă prin retopire și prin suflare, cu atât mai mult Dumnezeu, poate să readucă la viață omul prin suflarea Sa cea dătătoare de viață (Fac 2,7). Pentru a întări dogma învierii, rabinii s-au folosit și de dogma creației *ex-nihilo*. Astfel, dacă Dumnezeu a fost capabil să creeze din nimic întregul cosmos, cu atât mai mult poate să îl readucă pe om la viață din pulberea pământului[31].

Cum vor fi trupurile la înviere?

Rabi Simeon ben Lakish (alias Reish Lakish) citind textele profetice din Is 35,6 și Ier 31,8 se întreba dacă la înviere cei cu defecte corporale – precum orbii sau cei fără picioare – vor învia cu acele defecte. Răspunsul pe care Talmudul îl oferă în acest caz este că la finalul zilelor nu vor mai exista persoane cu defecte fizice, pentru că imediat după înviere vor fi vindecați[32]. Dumnezeu îi va învia pe morți cu „infirmitățile lor fizice, ca să nu se poată spune: «El a făcut să moară alți oameni decât cei pe care îi învie, Eu sunt cel care a rănit (în lumea aceasta) și care va restabili și vindeca pe aceiași indivizi după învierea lor)»”[33]. O altă problemă la care rabinii au fost nevoiți să găsească un răspuns viza modul în care oamenii vor învia: îmbrăcați sau goi? În acest sens rabi Meir face analogie între corpul înviat și

[28] „Tract Sanhedrin XI: 91b,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 283.

[29] Textele din Tora invocate de rabinii din Talmud ca suport pentru dogma învierii sunt: Ieș 6,4; 15,1; Num 15,31; Deut 11,21; 31,16; 32,29.Vezi: „Tract Sanhedrin XI: 90b,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 275-6 și 283.

[30] „Tract Sanhedrin XI: 91a,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 277.

[31] „Tract Sanhedrin XI: 91a,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 278.

[32] „Tract Sanhedrin XI: 91b,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 282.

[33] Cohen, *Talmudul*, 502.

grăuntele de grâu care răsare: „dacă grâul, care este îngropat gol, ceea ce înseamnă că bobul este semănat fără pleavă, răsare bogat înveșmântat, cu atât mai mult cei drepți, care sunt îngropați cu hainele lor, vor învia cu veșmintele lor”[34].

Pornind de la *viziunea oaselor uscate* a lui Iezechiel (cap. 37) s-a iscat o polemică teologică între Școala lui Șamai și Școala lui Hilel. Cele două școli rabinice se întrebau care va fi ordinea în care corpul uman se va realcătui după înviere. Școala lui Șamai considera că mai întâi se vor forma nervii și oasele, iar apoi carnea și pielea – precum spune profeția lui Iezechiel (cap. 37). În schimb, Școala lui Hilel considera că trupul uman va fi alcătuit la înviere mai întâi din piele și carne, iar apoi apar nervii și oasele[35].

Cheile învierii morților

Talmudul consemnează că profetul Ilie pentru a-l învia pe fiul văduvei din Sarepta Sidonului (3 Rg 17,17-24) s-a rugat lui Dumnezeu să-i dea cheile învierii morților. Profetul Ilie a primit de la Dumnezeu cheia învierii morților, dar i s-a cerut înapoi cheia dezlegării ploilor[36]. În tratatul *Taanit* din Talmud se arată că în mâna lui Dumnezeu sunt trei chei: „cheia ploii[37], cheia nașterii și cheia învierii morților”[38]. Învierea din morți, la fel ca aducerea pe lume a unei noi vieți, este în exclusivitate acțiunea lui Dumnezeu. Omul nu are posibilitatea de a da viață (de a deveni părinte) dacă Dumnezeu nu ar îngădui acest lucru. La fel se întâmplă și cu profetul Ilie în contextul învierii fiului văduvei din Sarepta Sidonului – Ilie nu readuce la viață prin

[34] „Tract Sanhedrin XI: 90b,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 277.

[35] Cohen, *Talmudul*, 500.

[36] „Tract Sanhedrin XI: 113a,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 410.

[37] În Talmud se va realiza o paralelă între ploaie și învierea morților. Apa este atât de necesară vieții încât înțelepții iudei au văzut ploaia ca expresie a puterii lui Dumnezeu, prin care se readuce la viață întreaga natură. La fel ca ploaia – care cade peste pământ în momentul rânduit ei –, învierea morților va avea loc la momentul potrivit. Dacă rabinii au văzut ploaia ca cea care dă învierea pământului, în Is 26,19 se vorbește despre roua de lumină a lui Dumnezeu care va învia umbrele din sânul pământului. Dacă ploaia face ca semințele plantelor să crească și să renască întreaga natură, roua de lumină a lui Dumnezeu va face ca morții să iasă din morminte (din pământ) așa cum răsar semințe peste care cade ploaia [„Tract Ta`anit I:2b,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 12, eds. Adin Steinsaltz, Tzvi Hersh Weinreb și Joshua Schreier (Ierusalim: Shefa Foundation / Koren Publishers Jerusalem, 2014), 11]. Dar ploaia, spre deosebire de învierea spre viață veșnică care îi vizează doar pe cei drepți, aduce beneficii atât pentru drepți, cât și pentru păcătoși (vezi și Mt 5,45). De aceea, rabi Abbahu considera că ziua în care plouă este mai importantă decât ziua învierii morților. Dar rabi Yosef îi răspunde că „ploaia este echivalentă, dar nu superioară, învierii morților” („Tract Ta`anit I:7a,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 12, 34). Pentru a înțelege legătura teologică pe care Talmudul o face între ploaie și înviere vezi Irun R. Cohen, *Rain and resurrection, how the Talmud and science read the world* (Austin: Landes Bioscience, 2010), 15.

[38] „Tract Ta`anit I:2a,” în *Koren Talmud Bavli*, vol. 12, 9.

puterile lui pe copil, ci îl învie prin puterea lui Dumnezeu. Rabi Adin Steinsaltz interpretează simbolul „cheilor" ca pe „mijloace" prin care se pot opera schimbări profunde în realitățile naturii – de aceea Însuși Dumnezeu este responsabil de aceste „chei"[39]. Așadar cheile sunt expresii metaforice ale puterii lui Dumnezeu. Profetul Ilie Tesviteanul este receptat de înțelepții Talmudului ca „agentul stabilit de Dumnezeu pentru a îndeplini învierea morților: «învierea morților va fi făcută de Eliahu» (Sot 9,15), care va îndeplini funcția de herald, vestind venirea lui Mesia"[40].

Evreii și neamurile la înviere

Deși învierea din morți vizează întreaga omenire, în Talmud vedem o distincție între soarta pe care o vor avea neamurile după înviere și soarta pe care o vor avea evreii.

Cu privire la soarta neamurilor, în Talmud vedem că textul din Is 61,5: „oamenii de neam străin vor veni și vă vor paște turmele, feciorii din alt neam vor fi plugarii și vierii voștri" a fost interpretat în logica învierii neamurilor – acestea având după înviere menirea să facă muncile poporului evreu[41].

Conform Talmudului, viața veșnică este dedicată doar evreilor. În schimb, neamurile, deși vor învia, vor muri după o lungă perioadă de timp (Is. 65,20)[42].

Învierea și viața veșnică în Targume

Targumele reprezintă traduceri aramaice făcute textului Bibliei ebraice. Uneori autorii Targumelor au optat pentru introducerea în textul biblic a unor explicații suplimentare, parafrazări, și chiar exemple pentru a sublinia anumite învățături iudaice[43]. Targumele oferă unele completări față de textul biblic și în ceea ce privește învățătura despre învierea din morți și viața veșnică.

Învățătura pe care Targumele o emit cu privire la învierea morților și viața de apoi vizează o triplă dimensiune: liturgică, catehetică și apologetică (sau polemică)[44]. Ne limităm acum la a menționa locurile în care Targumele oferă informații suplimentare pe tema învierii și a vieții veșnice. Astfel, în Targumele care au la bază textul Torei, apar informații despre înviere și viața veșnică în Fac 3,19.24; 19,26; 25,32-34; 30,22; Ieș 15,12.18; 20,18; Num 11,26; Deut 28,12; 32,39; 33,6[45].

---

[39] Vezi „Background," în *Koren Talmud Bavli*, vol. 12, 9.

[40] Cohen, *Talmudul*, 502.

[41] „Tract Sanhedrin XI: 91b," în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 282.

[42] „Tract Sanhedrin XI: 91b," în *Koren Talmud Bavli*, vol. 30, 282.

[43] Paula Bud, *Șabatul: istorie și eshatologie* (Cluj-Napoca: Limes, 2014), 34.

[44] Carmona, *Targum Y Resurreccion*, 162.

[45] Flesher, „The resurrection of the dead," 314.

În cazul cărților profetice întâlnim dezvoltări teologice cu privire la înviere și la viața veșnică în Targumele cărților Isaia (Is 26,19; 65,15); Iezechiel (Iez 37,1-10); Daniel (Dan 12,1-3) și Osea (Os 6,1-2)[46]. Iar din rândul Targumelor la cărțile didactico-poetice menționăm Cântarea Cântărilor (Cânt 8,5)[47].

Învierea și viața veșnică în Tagumele la Fac 3,19

Primul loc din Targume unde apare tema învierii este pus în legătură cu păcatul neascultării lui Adam:

Targum Neofiti – Fac 3,19*:* „În sudoare frunții tale îți vei mânca pâinea, până ce te vei întoarce în pământ, pentru că din el ai fost creat, pentru că ești țărână și în țărână te vei întoarce. Dar din țărână te vei ridica din nou pentru a da socoteală și pentru a plăti tot ce ai făcut"[48].

Targum Ps. Jon. – Fac 3,19: „Prin munca mâinilor tale îți vei mânca hrana, până te vei întoarce în țărâna din care ai fost creat, deoarece țărână ești și în țărână te vei întoarce; dar din țărână ești sortit să te ridici, pentru a plăti și a da socoteală de tot ce ai făcut, în ziua marii judecăți"[49].

Biblia Sinodală: „În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea, până ce te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce" (Fac 3,15).

Din exemplul citat mai sus vedem că Targumele prezintă moartea – adică întoarcerea în țărână – ca pe o pedeapsă pe care Adam o primește în urma păcatului. Dar moartea nu reprezintă finalul, deoarece accentul cade pe înviere – care este plasată într-un viitor nedefinit[50]. După înviere Adam va fi judecat, primind pedeapsa finală.

După căderea în păcat, pentru Adam – și în extenso pentru întreaga fire umană –, pământul devine ostil, nu-și mai dă rodul său, iar Adam va lucra din greu pentru hrana sa. Mai mult, pământul devine obligat să-i primească întru sine pe toții fiii săi[51], devenind Șeol – adică locuința tuturor morților. Antonio Carmona subliniază că Targumele prezintă mormântul ca fiind ușa Șeolului, iar această „ușă" este pecetluită astfel încât nimeni să nu poate ieși. Singurul care are cheia

---

[46] Carmona, *Targum Y Resurreccion*, 21 -148.

[47] A. D. Grad, *Le véritable Cantique de Salomon* (Paris: G.P. Maisonneuve et Larose, 1970), 335.

[48] *Targum Neofiti 1*, vol. 1A, trad. Martin McNamara (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), 62.

[49] *Targum Pseudo-Jonathan*, vol. 1B, trad. Michael Maher (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), 29.

[50] Flesher, „The resurrection of the dead," 312.

[51] Pământul este materia din care omul a fost format, de aceea, în Targume, fiii lui Adam – se numesc fiii pământului. Vezi Carmona, *Targum Y Resurreccion*, 155.

mormintelor este Dumnezeu[52], El este singurul care poate să-i învieze pe cei morți[53]. Completarea pe care *Targumul Neofiti* o aduce textului din Fac 3,19 sugerează că Adam „va învia” pentru a „da socoteală” pentru faptele pe care le-a făcut – înțelegându-se în mod indirect ideea Judecății de Apoi (care apare explicit menționată în *Targumul Ps. Jon.* la Fac 3,19). Deoarece Targumele arată că învierea lui Adam va avea loc înainte de ziua „marii Judecăți”, Paul Flesher descrie învierea ca „un mecanism ce duce mortul în Lumea de Apoi. Ceea ce înseamnă că nu moartea cauzează introducerea în Lumea de Apoi, ci învierea care urmează morții[54].

Targumele ne arată și ce se va întâmpla cu morții în Lumea de Apoi. În primul rând, după ce morții vor învia, vor fi judecați (Targumul Neofiti Fac 3,19; Targumul Ps. Jon. Fac 3,19). Apoi, după Judecată, va avea loc intrarea în Eden sau, după caz, în Gheena.

Targumele la Fac 3,24 și tema vieții veșnice

Targum Neofiti – Fac 3,24*:* „Și l-a alungat pe Adam, făcând ca Slava prezenței Sale să locuiască de la început la est de Grădina Eden, între cei doi heruvimi. Cu două mii de ani înainte de a crea lumea, pregătise Grădina Edenului pentru cei drepți, iar Gheena pentru păcătoși. El pregătise grădina Edenului pentru ca ei să poată mânca și să se bucure de fructele copacului, pentru că au păstrat perceptele Legii în această lume și au împlinit poruncile. Pentru cei răi a pregătit Gheena, care este precum o sabie ascuțită care nimicește cu ambele tăișuri. El a pregătit în ea (*în Gheeana* – subl. ns.) săgeți de foc și cărbuni aprinși pentru cei răi, pentru a se răzbuna pe ei în Lumea de Apoi deoarece nu au respectat preceptele Legii în această lume. Căci Legea este copacul vieții pentru orice trudește în ea și păzește poruncile ei: (*unul ca acesta* – subl. ns.) trăiește și viețuiește precum pomul vieții în Lumea de Apoi. Legea este bună, pentru toți cei care trudesc în ea în această lume, ca rodul pomului vieții”[55].

Targum Ps. Jon. – Fac 3,24:„Și l-a alungat pe Adam afară din locul de la început, făcând ca Slava prezenței Sale să locuiască între doi heruvimi. Înainte de a crea lumea, El a creat Tora. El a rânduit grădina Edenului pentru cei drepți, ca ei să poată mânca și să se bucure de fructele *copacului*¸ pentru că în decursul vieții au prețuit învățăturile Legii, și au îndeplinit în lume preceptele ei. Pentru păcătoși El a rânduit Gheena, care este precum o sabie ascuțită cu două tăișuri. În cadrul său (al *Gheenei* – subl. ns.) a rânduit scântei de foc și cărbuni aprinși prin

---

[52] Ideea se regăsește și în Talmud în tratatul *Ta`anit* (I:2a).

[53] Carmona, *Targum Y Resurreccion*, 155-6.

[54] Flesher, „The resurrection of the dead,” 315.

[55] *Targum Neofiti 1*, 63-4.

care să judece pe cei răi care în timpul vieții s-au răsculat împotriva învățăturilor Legii. Legea este mai bună pentru cel care trudește în ea decât fructul *copacului vieții*, (acea Lege) pe care Cuvântul lui Dumnezeu a rânduit-o să fie păstrată ca oamenii să poată îndura și să meargă pe căile vieții în Lumea de Apoi”[56].

Biblia Sinodală: „Și izgonind pe Adam, l-a așezat în preajma Grădinii celei din Eden, și a pus heruvimi și sabie de flacără vâlvâitoare, să păzească drumul către pomul vieții” (Fac 3,24).

Interesant este faptul că *Targumul Neofiti* la textul din Fac 3,24 vorbește despre preștiința lui Dumnezeu. Acesta a știut că omul o să cadă în păcat, deci implicit că o să devină coruptibil și muritor. De aceea Domnul a pregătit grădina Edenului cu două mii de ani înainte de crearea lumii, ca loc de recompensă pentru cei drepți, iar Gheena ca loc de răsplată pentru păcătoși. Intrarea atât în Eden, cât și în Gheena, va avea loc în urma Judecății – care va fi făcută în conformitate cu împlinirea preceptelor Torei[57]

Targumele Neofiti Fac 3,24 și Ps. Jon Fac 3,24 prezintă *Legea* ca fiind Copacul vieții – din roadele căruia Adam a mâncat și a fost alungat din rai. Adam fiind în prezența Dumnezeului vieții nu avea nevoie de roadele *Copacului vieții*, dar pentru că a nesocotit porunca, de a nu mânca din rod, a fost izgonit din Rai. În schimb, după primirea Legii pe Sinai, de către Moise, oricine respectă prescripțiile ei va merge pe căile vieții veșnice – căci Legea devine „copacul” ale cărui fructe dau viața de veci.

Targumul Pseudo-Jonathan la Ieș 20,18 și tema învierii

Un alt episod biblic care a fost dezvoltat teologic în cheie anastasică de către targume este cel al primirii Legii pe Sinai (Ieș 20,18). În Targumul Pseudo-Jonathan la textul din Ieș 20,18 citim următoarele:

„Și tot poporul privea tunetul, cum acesta se schimba în auzul fiecăruia dintre ei, și cum ieșea din mijlocul unor făclii, și cum sunetul șofarului (*lit.* cornului) a înviat morții, și muntele fumegând. Când poporul a văzut acestea s-a cutremurat de frică și a stat la o distanță de doisprezece mile”[58].

Părintele Ioan Chirilă comentând referința targumică de mai sus sublinia că în contextul extins al teofaniei de pe Sinai elementele definitorii precum „vocile, focul, tunetul și aspectul justițiar al Cuvântului lui Dumnezeu, prefigurează zguduitura cosmică de la sfârșit (*din eshaton*, subl. ns.)”[59]. Sunetul șofarului este extrem de important (în referința din *Targumul Ps. Jon. Ieș 20,18*) deoarece este semnalul care îi aduce la viață pe cei morți. În tradiția iudaică sunetul șofarului este un semn

[56] *Targum Pseudo-Jonathan*, 30-1.

[57] Flesher, „The resurrection of the dead,” 315-6.

[58] *Targum Pseudo-Jonathan*, vol. 2, trad. Michael Maher (Collegeville: The Liturgical Press, 1994), 219-20.

[59] Ioan Chirilă, „Învierea morților,” 10.

eshatologic prin care se anunță atât încoronarea lui Dumnezeu ca rege al Universului în ziua de Roș Hașana (Anul Nou iudaic)[60], cât și sfârșitul timpului și ziua judecății[61]. Trebuie spus că în Noul Testament (1Cor 15,52; 1Tes 4,16-17), în tradiția părinților și în imnografia Bisericii a fost preluat și integrat conceptul sunetului eshatologic descris de mai vechea tradiție iudaică[62], doar că în tradiția creștină sunetul nu mai este produs de șofar, ci de trompetă. Iar la auzul sunetului trompetei morții se vor ridica din morminte și vor fi chemați la Judecată[63].

Concluzii

Dogma învierii morților a fost puternic dezbătută în cadrul tradiției iudaice. Rabinii, de formare fariseică, au dus o intensă activitate apologetică dogmei învierii morților. Teologia talmudică demonstrează bazele biblice ale dogmei învierii, îndeosebi își propune să evidențieze că Tora menționează dogma învierii. În egală măsură, înțelepții Talmudului, postulează cu privire la modul în care morții vor învia (cu defecte corporale, dar îndată după înviere vor fi însănătoșiți; cu haine pe ei; neamurile vor învia pentru a face muncile fizice ale poporului evreu, etc.).

Teologia Targumelor arată că învierea morților va fi urmată de Judecata de Apoi. Iar în urma Judecății, drepții vor moșteni Edenul, iar cei care nu au respectat Legea vor moșteni Gheena. Totodată, din Targume aflăm că poruncile sau cuvintele Legii sunt roadele care dau viața veșnică.

---

60 Sigmund Mowinckel, *The Psalm in Israel`s Worship*, trad. Ap. Thomas (New York/ Nashville: Abingdon Press, 1967), 122.

61 Chirilă, „Învierea morților," 10.

62 Chirilă, „Învierea morților," 10.

63 Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea în duh și adevăr*, în *PSB* 38, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1991), 608. În imnografia Bisericii Ortodoxe prin trâmbiță se anunță învierea morților: „Trâmbițând arhanghelul Tău cu trâmbița cea de apoi, spre sculareа în viață a tuturor, atunci, Hristoase, odihnește pe robii Tăi". Și tot prin sunet de trâmbiță toți oamenii sunt chemați la Judecată: „Când vei ședea pe scaun și vei porunci să stea la judecată cei adunaţi cu trâmbiţa, de la marginile pământului, să-i ierţi atunci pe toţi Hristoase, ca un milostiv". Vezi *Triod* (București: IBMO, 1986), 28-32.

Căsătoria de levirat – privire de ansamblu asupra unui obicei matrimonial din Antichitate*

Drd. **Ioan-Daniel Manolache**
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”
Universitatea din București
danimanolache_09@yahoo.com

Abstract

Levirate marriage represents a particular type of marriage, practiced in ancient times in Assyria, Ugarit, the Hittite Kingdom, and Israel, but not only. Still present today in some communities in Asia or Africa, this custom provides that after her husband's death, a woman who remained a widow should be married to one of the deceased's brothers. Although the Old Testament condemns sexual relations between brothers-in-law (Lev 18:16; 20:21) – an aspect that levirate marriage indirectly involves – this practice was accepted in Israel, as seen in the case of Tamar (Gen 38:8-9) and Ruth (Ruth 4:10-15), as a measure of social protection for widowed women, and as an act of honour to the name of the deceased. In this sense, a man who rejected a widow and refused to take her into his house after her husband's death was judged, publicly stripped of his sandal and spat in the face (Deut 25:9) as a sign of contempt. In the New Testament, levirate marriage is indirectly mentioned in *Mark* 12, 18-27, when the Sadducees challenged the Saviour, asking Him about the status of those who were married in the afterlife, and He did not explicitly condemn this custom. Moreover, it is most likely that this custom was practiced during the time of the Saviour, because otherwise the question of the Sadducees would have been meaningless. Taking these aspects into account, in this work, using the *historical-critical* research method, we will analyse the place of levirate marriage in Antiquity, showing the reasons behind this custom, as well as its effects on the community in which it was practiced. In particular, we will analyse the case of *Judah-Tamar* and *Boaz-Ruth*, and finally, we will briefly discuss the echoes of levirate marriage in the Middle Ages and Modernity, in order to have a better overall view of this phenomenon, which was mainly practiced in Antiquity, but is now almost extinct.

Keywords: Levirate, marriage, Antiquity, Halizah, brother-in-law.

* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof.univ.dr. Constantin Preda) pentru publicare în acest volum.

Introducere

Căsătoria de levirat reprezintă un tip particular de mariaj, practicat în Antichitate de diverse popoare, în special în Orient, în Asiria, Ugarit, Regatul Hitit, Israel, dar nu numai[1]. Prezentă și astăzi în unele comunități africane sau asiatice, această cutumă prevede ca, după moartea soțului, femeia rămasă văduvă să fie măritată cu unul dintre frații celui răposat. De aici și numele de levirat al acestui obicei, căci în limba latină *levir* înseamnă cumnat.

Cu toate că acest tip de căsătorie apare explicit în Sfânta Scriptură și este amintit pe fugă în diverse studii cu privire la familia iudaică antică[2], totuși, așa cum se poate observa în ultimul *Ghid Bibliografic al Vechiului Testament* (2018)[3], în țara noastră încă nu s-a publicat până în prezent niciun studiu important despre acest subiect. De aceea, am găsit de cuviință să demarăm cercetarea de față, pe de o parte pentru a acorda literatura biblică românească cu cea internațională, unde autori precum Ephraim Neufeld[4], Benjamin Kilchör[5], Millar Burrows[6] sau Daniel David Luckenbill[7] au scris deja despre acest subiect, iar pe de altă parte, pentru a descoperi și mai bine anumite concepte din lumea biblică, pe care uneori le folosim fără a le cunoaște întreaga dimensiune.

Folosind metoda istorico-critică, în continuare, în studiul nostru vom prezenta succint statutul femeii în familia antică din Orient, avantajele și dezavantajele căsătoriei de levirat, respectiv ecourile sale de-a lungul istoriei. Cu privire la studiu de caz,

---

[1] Charles F. DeVine, „The Sin of Onan. Gen 38, 8-10,” *The Catholic Biblical Quarterly* 4 (1942): 326.

[2] Ana-Maria Linguraru (căs. Bodai), *Femeia în cultura și tradiția biblică*, teză de doctorat susținută sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Petre Semen (Iași: Facultatea de Teologie Ortodoxă, 2019), 72-81; Cătălin Vatamanu, „Marriage in the Old Testament. A Social Reality and a Theological Metaphor Reflected in the Biblical Rhetoric,” în *Text și discurs religios*, vol. 6 (Iași: Ed. Universității Alexandru Ioan Cuza, 2014), 339; Marian Vild, *Căsătoria și familia în epistolele Sfântului Apostol Pavel* (București: Ed. Universității București, 2021), 41; Simion Todoran, „Căsătoria în lumina Noului Testament,” *AR* 3 (2010): 179.

[3] Ioan Chirilă et al., *Vechiul Testament în Scrierile bibliștilor ortodocși români. Ghid Bibliografic*, ediția a doua, revizuită și completată (Cluj- Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2018).

[4] Ephraim Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws* (London / New York: Longmans Green & Co., 1944).

[5] Benjamin Kilchör, „Levirate Marriage in Deuteronomy 25:5-10 and Its Precursors in Leviticus and Numbers: A Test Case for the Relationship between P/H and D,” *The Catholic Biblical Quarterly* 77 (2015): 429-40.

[6] Millar Burrows , „Levirate Marriage in Israel,” *Journal of Biblical Literature* 1 (1940): 23-33.

[7] Daniel David Luckenbill, *The Levirate and Goel Insitution in The Old Testament. With Special Attention on the Book of Ruth* (New Jearsey: Mack Publishing Company, 1974).

în prezenta lucrare vom analiza căsătoria dintre Iuda și Tamar, respectiv cea dintre Booz și Rut, pentru a vedea în concret cum s-a aplicat acest tip de mariaj în istoria biblică. În final, vom încerca să aflăm dacă acest obicei matrimonial s-a extins sau nu în istoria medievală, respectiv în istoria recentă, pentru a creiona în cele din urmă o radiografie cât mai unitară a acestui tip de căsătorie, de la origini și până în prezent.

Căsătoria de levirat în contextul Antichității – generalități

În Antichitate, *căsătoria de levirat* era practicată de mai multe popoare, dar nu de toate. În corpusul legislativ asirian se spune că, dacă un bărbat tânăr moare, tatăl răposatului poate să o dea pe femeia respectivă fratelui acestuia, iar dacă el nu are nici frați, nici copii și nici alte rude în casă, atunci femeia rămâne văduvă și poate pleca oriunde[8]. Același obicei se practica și în Regatul Hitit. Acolo legea afirma că, dacă un bărbat moare, fie fratele acestuia, fie tatăl său, trebuie să o ia pe văduvă de soție și să aibă grijă de ea[9]. Se pare că această cutumă se practica și în Ugarit, iar drept dovadă pentru acest lucru este o inscripție de pe mormântul regelui Arihalbu, prin care acesta îi interzicea în mod expres soției sale să devină, prin moștenire, femeia fratelui său[10]. Nu în ultimul rând, în Mesopotamia (Nuzi), odată cumpărată mireasa de la familia ei, aceasta avea să rămână în stăpânirea noii familii chiar și după moartea soțului[11].

În Grecia Antică exista conceptul de *ἐπικληρος*. Potrivit acestuia, fetele rămase orfane, fără familie, trebuiau măritate cu o rudă apropiată a celui răposat. La fel se întâmpla și în Sparta, unde aceste femei erau cunoscute sub numele de *πατρουχοι*. În fine, în literatura greacă această practică este des întâlnită, iar Agariste este un exemplu cunoscut în acest sens; fata lui Cleisthenes din Sicilia, care a fost căsătorită cu Megacles[12].

În opoziție cu popoarele care practicau legea leviratului într-o formă sau alta, în Summer nu exista o astfel de cutumă, iar cel care îndrăznea să se însoare cu soția fratelui său răposat era pedepsit cu moartea[13]. Probabil că nici în Babilon nu exista o astfel de practică fiindcă în *Codul lui Hammurabi* nu se regăsește nicio prevedere

---

[8] Donald Leggett, *The levirate and goel Institutions in the Old Testament* (New Jersey: Mack Publishing Company, 1994), 12-7.

[9] Leggett, *The levirate and goel Institutions in the Old Testament*, 21.

10 Matitiahu Tsevat, „Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel," *Journal of Semitic Studies* 3 (1958): 237-43.

[11] Leggett, *The levirate and goel Institutions in the Old Testament*, 24.

[12] Walter Kirkpatrick Lacey, *The Family in Classical Greece* (New York: Cornell University Press, 1968), 276.

[13] Miguel Civil, „The Law Collection of Ur-Namma," *Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology* 17 (2011): 252.

care să reglementeze în mod explicit acest fapt[14], ci doar posibile argumente prin deducție, dar nimic mai mult[15].

Deci, după cum se poate vedea, legea leviratului nu era un obicei exclusiv iudaic, ci îl practicau mai multe popoare, în diverse forme, fiind cel mai probabil inculturat de iudei de-a lungul timpului. În ciuda diferențelor formale privind această cutumă, popoarele pe care le-am amintit mai sus aveau un fond comun important, și anume: poziția femeii în familie și în societate.

În gândirea antică, familia însemna ,,o comunitate de persoane formată din tată, mamă și copii, iar prin extensie din toate persoanele de același sânge sau din toți cei care trăiau sub același acoperiș"[16]. Autoritatea centrală în familie o avea bărbatul, un fel de *Pater familias*[17], care asigura tuturor adăpost și hrană, ceilalți membri fiind în proprietatea lui[18]. În cazul căsătoriei, tânăra trecea din proprietatea tatălui în cea a noului soț, care o primea în casă, plătind în schimbul acesteia un anumit preț de răscumpărare, numit în Vechiul Testament *mohar*. Aceast preț era o compensație din partea noului soț pentru fosta familie a fetei, atât pentru faptul că ea s-a născut și a crescut aici, fiind susținută economic de-a lungul copilăriei de către tatăl ei, cât și pentru faptul că, în viitor, mutându-se în casa noului ei soț, aceasta nu își va mai putea ajuta fosta familie prin diverse datorii casnice[19].

În cazul lui Iacov (Fc 29) aflăm că acesta a muncit șapte ani pentru viitorul său socru, Laban, pentru a o primi de soție pe Rahela; căsătoria având în mod evident valențe socio-economice. Femeia se afla în grija unui bărbat care o proteja. În schimb, ea îi oferea acestuia continuitatea numelui prin copii, dragoste și ajutor în treburile casei. Odată ce mireasa era (răs)cumpărată de către viitorul ei soț, nimeni altcineva nu mai putea să apeleze la ea, fără a fi acuzat că violează casa stăpânului

---

[14] Millar Burrows, „The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage," *Bulletin of the American Society of Overseas Research* 77 (1940): 5.

[15] Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, 49.

16 Daniel C. Snell, *Life in the Ancient Near East 3100-332 B.C.E.* (New Haven: Yale University Press, 1997), 52.

[17] Vechiul Testament folosește pentru familie construcția *bet av*, care se traduce prin *casa tatălui*, făcând referire la adunarea de personae aflate sub acoperișul lui baal, care era stăpânul casei (Fac 18,33; Ieș 12,20; Lev 13,46; Num 24,21; Deut 13,12; Jud 5,17; Is 3,33). Vezi Alexandru Mihăilă, (Ne)lămuriri din Vechiul Testament: mici comentarii la mari texte (București: Nemira, 2011), 210.

[18] Despre femeie ca proprietate a bărbatului, a se vedea Cătălin Vatamanu, „«Un bărbat și-a luat femeie…» (Deut 22,13). Semnificații teologice ale metaforei femeii ca proprietate," în *Familia în societatea contemporană*, ed. Viorel Sava și Ilie Melniciuc-Puică (Iași: Doxologia, 2011), 175-231.

[19] Ioan-Lucian Radu, „Te voi logodi cu mine pe vecie," în *Metafora căsătoriei lui Dumnezeu cu omul la Profetul Osea* (Iași: Doxologia, 2020), 37.

ei, provocând tulburare în cetate. Din acest motiv, în Grecia Antică, un bărbat nu avea voie să întrețină relații intime cu o femeia decât dacă aceasta era fie sclavă, fie venită din alt oraș, fie nu aparținea în niciun fel vreunui bărbat athenian, pentru a nu fi cumva încălcată proprietatea aceluia[20].

În acest context, în Antichitate, căsătoria de levirat era un mecanism prin care femeile primeau protecție socială, fiind apărate de sărăcie și abuzuri. Pentru bărbați, asumarea unei căsătorii de levirat aducea deopotrivă avantaje, cât și dezavantaje. Pe de-o parte, acesta nu mai trebuia să plătească răscumpărarea miresei pentru a o primi în casa lui pe femeia fratelui său, dar pe de altă parte, nu el beneficia de urmași, aceștia moștenind numele celui răposat.

Cu toate că există astăzi anumite voci feministe care acuză vehement Sfânta Scriptură pentru că, printre altele, include în Vechiul Testament legea leviratului, care ar înjosi femeia, nu putem afirma în contextul vremii că această practică era înjositoare. Mai degrabă era o modalitate de organizare socială, construită în jurul stăpânului casei, care era responsabil de femeie și de copii, oferindu-le adăpost, siguranță și hrană, fără ca alți bărbați să intervină în casa lor. Nu este foarte clar, în familiile numeroase, care dintre frați urma să moștenească soția răsposatului[21], dar știm că oamenii au încercat mereu să păstreze femeile și averea în cadrul familiei lor, practicând endogamiea[22]. În Asiria exista practica aceasta inclusiv în cazul în care un bărbat cumpăra o fată pentru căsătorie, iar apoi nu se mai însura cu ea. În acest caz, tatăl și frații săi aveau drept de preemțiune asupra femeii[23].

În Samaria, cumnatul răsposatului o putea moșteni pe văduvă doar dacă aceasta nu a întreținut niciodată relații intime cu fratele său înainte de a muri (*Talmud Kiddushin* 65b), iar în Babilon existau cazuri în oglindă leviratului clasic, adică exista obiceiul ca bărbatul rămas văduv să o ia de soție pe sora răposatei[24]. Astfel că, în ceea ce privește căsătoria de levirat, putem spune că, în Antichitate, în Orient, cu siguranță existau multe forme ale acestui obicei, fiind o practică obișnuită pentru oamenii din vremea aceea.

---

[20] Casey Mason, „The Nuptial Ceremony of Ancient Greece and the Articulation of Male Control Through Ritual," *Classics Honors Projects, Macalester College* 48 (2006), accesat 25.01.2022, http://digitalcommons.macalester.edu/classics_honors/5.

[21] Oggolla Maurice, „Levirate Unions in both the Bible and African Cultures: Convergence and Divergence," *International Journal of Humanities and Social Science* 1 (2014): 287.

[22] Victor H. Matthews, *Manners and Customs in the Bible* (Peabody: Hendrickson, 1988), 21.

[23] Leggett, *The levirate and goel Institutions in the Old Testament, 12-7.*

[24] B. W. Aginsky, „Kinship Systems and Forms of Marriage," în *Memoirs of the American Anthropological Association* 45 (1935): 96, apud. Burrows, „The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage," 7.

Studiu de caz: Iuda și Tamar, Booz și Rut.

Iuda și Tamar (Fc 38)

Capitoul 38 din *Facerea* ne relatează că, într-o zi, Iuda a văzut-o pe Șua, fata unui canaanit, și s-a îndrăgostit de aceasta. Deci, Iuda a luat-o de soție pe Șua și au avut împreună trei băieți, pe nume Ir, Onan și Șela. Când Ir a crescut, s-a însurat cu o fată pe nume Tamar, dar întâmplarea a făcut ca el să moară de tânăr și Tamar să rămână văduvă. În acest caz, Iuda a insistat ca Onan, cel de-al doilea fiu al său, să intre la Tamar și să o ia de soție pe aceasta, în baza legii leviratului[25], pentru a-i ridica urmași fratelui său. Astfel, Onan a intrat la Tamar și s-a culcat cu ea, dar nu a respectat până la capăt căsătoria de levirat, pentru că el a evitat să-i ridice urmași lui Ir, aruncându-și sămânța. La scurtă vreme însă, Onan a murit și Tamar a rămas din nou văduvă. Atunci Iuda i-a propus Tamarei să aștepte până când Șela va crește, spunând că acesta o va lua de soție și îi va ridica urmași lui Ir, după cum era cutuma vremii.

Între timp însă, a murit Șua și Iuda a rămas la rândul său văduv. În acest context, într-o zi, Tamar s-a dus în Enaim, s-a deghizat în desfrânată și l-a așteptat pe socrul său acolo, acoperindu-și fața. Deci, a venit Iuda și a intrat la Tamar, fără să știe cine era ea în realitate, promițând că îi va da răsplată un miel dacă se culcă cu el, dar Tamar a cerut drept zălog inelul bărbatului, toiagul și cingătoarea lui. Când servitorul a venit să-i aducă femeii mielul promis, nu a mai găsit-o pe aceasta, dar după trei luni s-a aflat că Tamar este însărcinată din desfrânare, moment în care Iuda a vrut să o omoare pe femeie. Cu toate acestea, văzând zălogul pe care îl avea Tamar, a lăsat-o în viață și a primit-o în casa lui, născându-i pe Zara și pe Fares.

Cu privire la viața și căsătoriile Tamarei, în literatura biblică s-a discutat destul de mult, dar mai ales despre relația ei cu Onan, fiul mijlociu al lui Iuda. Pentru faptele lui Onan, în limbajul de specialitate se folosește termenul de *onanie* (folosit prima dată într-un pamflet londonez din 1716[26]), dar cu toate acestea, nu a existat niciodată în teologie un răspuns uniform cu privie la păcatul săvâșit de Onan. În ce a constat acesta? În aruncarea seminței pe jos? În neîncheierea actului intim (*coitus interruptus*)? În refuzul lui Onan de a-și face datoria de cumnat și să o ia de femeie pe Tamar (Fc 38, 8)? Sau în neseriozitatea sa față de tatăl său și față de ceilalți

---

[25] Unii autori spun că în cazul de față nu este vorba de un caz clasic de levirat, pentru că niciun cumnat nu a luat-o de femeie până la urmă pe cea văduvă, așa cum s-a întâmplat în cartea Rut de pildă. Despre acest subiect, vezi BURROWS, „Levirate Marriage in Israel," *Journal of Biblical Literature* 59 (1940): 23.

[26] Onania: or, the heinous sin of self-pollution. Despre acest subiect, vezi Michael STOLBERG, „Self-Pollution, Moral Reform, and the Venereal Trade: Notes on the Sources and Historical Context of Onania (1716)," *Journal of the History of Sexuality* 1-2 (2000): 37.

membri ai casei, el asumându-și public că va intra la Tamar pentru a-i ridica urmași lui Ir, ceea ce însă nu a făcut?

Pentru rabini, atingerea organelor intime era considerată un act murdar (*Niddah* 13a), iar Vechiul Testament prevede că cel care își pierde sămânța trebuie să se curețe pe sine și să își curețe hainele, fiind impur până seara (Lev 15,16-18). Totuși, nicăieri nu se amintește de pedeapsa capitală pentru această faptă, deci probabil că alta era vina lui Onan pentru care a murit, mai ales că secrețiile naturale, așa cum spune și Sf. Athanasie al Alexandriei în primul său canon, nu pot fi considerate păcat, ele fiind rânduite de Dumnezeu, iar malahia având un statut discutabil în această privință[27].

Pentru Sf. Epifanie al Salaminei, greșeala lui Onan a fost că s-a ferit să aibă urmași[28], ceea ce spun de altfel și Sf. Ieronim sau Sf. Clement al Alexandriei, argumentând că Dumnezeu i-a dat poruncă omului să se înmulțească (Fc 1,28), iar Onan a nesocotit acest lucru. După această teorie, fecioria și abstinența monahală ar deveni ceva împotriva firii, dar nu este cazul. Deci, ipoteza cea mai sustenabilă rămâne aceea că Onan a greșit fiindcă a profitat de Tamar prin înșelciune, neasumându-și până la capăt înțelegerea, ba mai mult, a fost egoist, gândindu-se că dacă nu îi va ridica urmași fratelui său, atunci averea lui Iuda, tatăl său, nu se va mai împărți la trei, ci la doi[29]. Deci, păcatul lui Onan a fost frauda[30], având consecințe directe asupra întregii familii. El nu era obligat să o ia de soție pe Tamar, dar avea datoria să spună public intențiile sale, că nu vrea să îi ridice urmași lui Ir, și să-și asume oprobiul public în acest caz, în cadrul unei ceremonii numite הצילה (Deut 25,9)[31].

Despre aceasta, Iosif Flaviu zice: „Dacă un om moare fără a avea copii, fratele lui să o ia de soție pe văduvă, iar fiul care se va naște să primească numele răposatului, urmând să devină moștenitorul primului soț. Acest fapt slujește intereselor statului

[27] Termenul malahie este folosit în literatura românească pentru masturbare încă din Evul Mediu, dar la bază *μαλακία* înseamnă ceva moale, așa cum apare și în Mt 11,8, cu privire la haine. În contextul din 1Cor 6,9, spune E. Conțac, că acest cuvânt nu s-ar referi la masturbare, ci la homosexualii pasivi. Vezi Emanuel Conțac, „Nici malahii" (1 Cor. 6:9), accesat 21.04.2021, https://vaisamar.wordpress.com/2008/12/05/nici-malahii-1-cor-69/. Aceeași discuție se ridică și asupra lui ἀρσενοκοίτης, care în Faptele lui Ioan (36) și în *Oracolele Sibiene* (II, 73) nu apare în rândul listei cu abateri sexuale, ci în rândul abaterilor economice, fapt pentru care unii l-au interpretat ca trafic de carne vie.

[28] Michael Coogan, *God and Sex: What the Bible Really Says* (1st ed.) (New York / Boston: Hachette Book Group 2010), 131.

[29] Susan Niditch, „The wronged woman righted: an analysis of Genesis 38," *Harvard Theological Review* 1-2 (1979): 143-9.

[30] Charles Devine, „The sin of Onan: Gen. 38:8-10," *The Catholic Biblical Quarterly* 4 (1942): 323-40.

[31] Geoffrey Wigoder, *Enciclopedia iudaismului*, trad. R. Lupan și G. Weiner (București: Hasefer, 2006), 463-4.

deoarece în acest chip familiile nu se sting și averea lor se păstrează, iar căsătoria femeii cu o rudă apropiată a primului soț o va mângâia pentru nenorocirea îndurată. Dacă însă fratele în cauză nu vrea să o ia de nevastă pe aceasta, femeia să se ducă la Adunarea bătrânilor cetății, să depună mărturie că ea a dorit să rămână în familie și să-i nască primului soț copii, dar că fratele lui nu a vrut să se căsătorească, jignind memoria răposatului. Întrebat de bătrâni de ce îi este silă de însurătoare, fie că invocă un motiv mărunt sau unul mare, bătrânii vor înclina în favoarea femeii. Deci, după ce va scoate încălțările cumnatului ei, femeia îl va scuipa pe acesta în obraz, spunându-i că merită să fie înjosit fiindcă a pângărit amintirea răposatului. Apoi el va părăsi Adunarea bătrânilor cetății, acoperit pe viață de stigmatul rușinii, în timp ce ea se va putea mărita cu cine poftește”[32].

Cu privire la acest caz, rămânem cu ideea că leviratul însemna pentru iudei un act de protecție socială a femeii văduve și a numelui celui răposat[33]. Cumnatul văduvei avea posibilitatea să refuze căsătoria, dar trebuia să anunțe acest lucru public, pentru ca altcineva să o poată lua de soție pe aceasta, să aibă grijă de ea și să o primească în casă. În aceste condiții, cu privire la legea leviratului, vom spune că în cazul lui Tamar, ea însăși a căutat să devină soția lui Iuda, dorindu-și să ridice cu socrul său urmași lui Ir. Dacă acest lucru ar fi înjosit-o, ea ar fi putut rămâne cu statutul neclar pe care i l-a propus Onan, dar vedem că ea și-a dorit să fie mamă și să trăiască cu Iuda, asumându-și pe deplin responsabilitatea sa comunitară și devenind în cele din urmă parte din genealogia Mântuitorului (Mt 1,3).

Booz și Rut

Rut este o altă femeie cunoscută pentru căsătoria de levirat. Vechiul Testament ni-l prezintă pe Elimelec părăsind Bethleemul în vremea foametei și mergând împreună cu Noemina, soția sa, în Țara Moabului. Rămasă singură după ce i-a murit bărbatul, dar și cei doi fii, femeia a hotărât să se întoarcă acasă, în Bethleem. În acest context, una dintre nurori, pe nume Rut, care se tâlcuiește *prietenă*, moabiteancă după neam, a insistat să o însoțească pe soacra ei pe drumul spre casă, în timp ce cealaltă, pe nume Orfa, care se tâlcuiește *cea care întoarce spatele*, a hotărât să rămână în Moab.

Astfel, Noemina și Rut au ajuns în Bethleem, în vremea secerișului, iar acolo s-au întâlnit întâmplător cu Booz, o rudă bogată a lui Elimelec, pe care Rut îl va ajuta la muncile câmpului. El a auzit despre faptele tinerei și a rămas impresionat de dragostea acesteia pentru soacra sa. La rândul ei, Rut a fost încântată când l-a întâlnit pe Booz. Deci, la sfatul soacrei sale, noaptea, Rut s-a strecurat la picioarele acestui

---

[32] Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, IV, 8, 23, vol. 1, trad. Ion Acsan (București: Hasefer, 2000), 220.

[33] Miriam Feinberg Vamosh, *Femei în timpurile Biblice* (București: Ed. Societății Biblice Interconfesionale din România, 2009), 40.

bărbat, care a luat-o sub haina sa și i-a promis că dacă nicio altă rudă mai apropiată nu va dori să o răscumpere pe ea, atunci el însuși va plăti prețul de răscumpărare și o va lua de femeie. Deci, Booz a întrebat rudele Noeminei, iar pentru că nimeni nu a vrut să o ia pe Rut de soție, el a răscumpărat toată averea văduvei: casa, pământurile și inclusiv pe Rut, împreună cu care îl va naște pe Obed, bunicul regelui David.

În Vechiul Testament exista un oarecare libertinaj sexual[34], dar vedem în cazul lui Rut că exista și o anumită rânduială, astfel încât Booz nu și-a permis să se căsătorească cu tânăra moabiteancă până ce nu a întrebat întâi rudele mai apropiate dacă vor să o răscumpere, ele având drept de preemțiune[35]. În narațiunea de față, răscumpărătorul este o rudă mai îndepărtată, ceea ce evidențiază că legea leviratului suporta o oarecare elasticitate, scopul căsătoriei veterotestamentare fiind pentru femeie să aibă o casă, o familie, iar pentru stăpân să aibă urmași puternici

Tot în acest caz este interesant faptul că Orfa, cealaltă noră a Noeminei, a rămas în Moab și nu s-a mai amintit nimic de ea, nici măcar în momentul în care Booz a răscumpărat de la Noemina întreaga avere a tatălui ei: casa, pământurile și inclusiv pe Rut. Literatura rabinică o identifică pe Orfa cu Rafa, din care s-au născut filistenii giganți, cu care regele David s-a luptat în vremea sa (*Sotah* 42b), dar acest lucru nu este clar din punct de vedere istoric. Cert este însă faptul că Rut a fost luată de soție de către Booz atunci când el a răscumpărat averea lui Elimelec.

Cu privire la Booz, nu știm sigur dacă el era cumnat față de Rut (Deut 25,5). În Levitic 25,25 se prevede că, dacă un frate sărăcește și își vinde averea, orice rudă apropiată o poate (răs)cumpăra; lucru pe care îl găsim și în Numeri 27,11. Mai departe, conform Levitic 21,2-3, conceptul de *rudenie apropiată* se referă la toate rudele care trăiau în aceeași casă. În acest context, este posibil ca Booz să o fi răscumpărat pe Rut nu neapărat din postura de cumnat al ei, ci de rudă apropiată

În Vechiul Testament, Însuși YHWH se prezintă în postura de răscumpărător al poporului Israel în metafora nunții mistice (Is 54,5), iar profetul Osea spune că a plătit argint, ovăz și vin pentru a-și răscumpăra iubita (Os 3,2), după cum și Rebeca a fost răscumpărată la vremea ei (Fc 24,53). Această răscumpărare presupunea plata unui mohar din partea viitorului soț, concretizat în diverse bunuri, cum ar fi un inel (Os 2, 17) sau chiar muncă prestată viitorului socru, așa cum s-a întâmplat în cazul lui Iacov, care a muncit șapte ani pentru Laban, pentru a primi mâna celei alese (Fc 29)[36].

[34] D. Luckenbill, „The Temple Women of the Code of Hammurabi," *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* XXXIV (1917): 12.

[35] Despre instituția răscumpărătorului în Vechiul Testament, vezi D. Luckenbill, *The Levirate and Goel Insitution in The Old Testament. With Special Attention on the Book of Ruth* (New Jearsey: Mack Publishing Company, 1974), 63-143.

[36] John Van Seters, „Jacob's Marriages and Ancient Near East Customs: A Reexamination,"

În Noul Testament, Hristos se descoperă la rândul Său în cadrul nunții mistice în postura de Răscumpărător, plătind prin Sângele Său preț de răscumpărare pentru noi, prin care ne-a făcut liberi (Evr 9,12; Rm 3,25). El este *αντιτυπος* al lui Booz, împlinind la vremea cuvenită cele anticipate în cartea Rut. Și chiar dacă unii spun că Rut nu ar avea caracter istoric, fiind doar o narațiune iudaică în anticiparea lui Hristos, cu siguranță este o bază istorică interesantă pentru legea leviratului, având în vedere că orice narațiune se construiește întotdeauna cu sprijinul conceptelor reale[37].

Tamar și Rut rămân două exemple grăitoare pentru legea leviratului[38] și dacă în cazul lui Tamar s-a evidențiat lipsa de seriozitate a lui Onan, în cazul lui Rut se observă eficiența acestei practici, bărbatul devenind ocrotitorul văduvei, pe care o răscumpără, o primește în casă și îi asigură cele necesare, având împreună chiar și doi copii.

Căsătoria de levirat în diferite momente de-a lungul timpului. O practică actuală în sec. al XXI-lea?

În *Războaiele Evreilor* (1, 24, 447), Iosif Flaviu spune că bărbații iudei aveau ca obicei străbun să se însoare cu mai multe femei și probabil că această cutumă s-a practicat în iudaism până în sec al X-lea d. Hr., când Rabbi Gershom a promulgat un decret împotriva poligamiei[39]. Deci, exista încă în primele secole creștine o oarecare libertate matrimonială, cel puțin în iudaism.

Tratatul *Yevamot*, cuprins în *Talmudul Babilonian* în *Nashim*, găsim o colecție de prevederi cu privire la legea leviratului. Acesta cuprinde 16 capitole, fiind scris la începutul sec. al III-lea d. Hr, ceea ce dovedește că în acea vreme se practica încă leviratul în Israel. Acest lucru nu este surprinzător, dat fiind faptul că autoritatea politică accepta căsătoria dintre cumnați în sec. I d.Hr., Irod însuși fiind însurat cu Irodiada, cumnata lui[40] (Mc 6,17). În același timp, unii autori din Antichitate, precum Iuliu Africanul, speculează că diferența dintre cele două liste genealogice ale Mântuitorului, din Evanghelia după Matei, respectiv din Evanghelia după Luca, s-ar datora tocmai legii leviratului[41]; pesemne că aceasta era o practică obișnuită în Israel.

Harvard Theological Review 4 (1969): 394.

[37] Derek R. G. Beattie, „The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice," *Vetus Testamentum* 24 (1974): 252, 266.

[38] *The Cyclopedia of biblical literature, vol. II, 307.*

[39] Vamosh, *Femei în timpurile Biblice*, 33.

[40] Din relatările lui Josif Flaviu nu reiese exact dacă la momentul căsătoriei Irodiadei cu Irod, fratele acestuia, Filip, mai era încă sau nu în viață. Vezi Nikos Kokkinos, „Which Salome Did Aristobulus Marry?," *Palestine Exploration Quarterly* 1 (1986): 9-42.

[41] „Eusebius, Ecclesiastical History", 1.7, în Eusebius of Caesarea, *The Ecclesiastical History*, vol. 1, ed. Kirsopp Lake (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 54-65.

Căsătoria de levirat este amintită indirect chiar și de către Mântuitorul, în Evanghelia după Marcu 12,18-27, atunci când saducheii Îl provoacă pe Domnul, întrebându-L despre statutul celor căsătoriți în *lumea de apoi*. Dacă legea de levirat nu s-ar fi practicat în vremea aceea, întrebarea saducheilor ar fi fost fără sens, deci acest dialog trebuie să fie dovadă că iudeii din primul secol creștin încă practicau acest tip de mariaj.

Astăzi, căsătoria de levirat este interzisă, atât în iudaism, cât și în creștinism, dar este practicată încă în unele comunități izolate. Se pare că în secolul al IV-lea d.Hr. rabinii au dat un decret, la unison cu autoritatea romană, ca practica leviratului să fie considerată ilegală[42]. În cazul Bisericii, vedem că o hotărâre identică s-a luat tot în sec al IV-lea d. Hr., la Sinodul de la Neo-Cezareea, din anul 315, iar cei care nu se supuneau noii reglementări erau excomunicați[43]. De altfel, în canonul 23, Sf. Vasile cel Mare interzice această practică[44].

Până în vremea împăratului Constantin cel Mare, creștinii din imperiu s-au supus legislației imperiale în ceea ce privește căsătoria, după principiul *nuptias, non concubitus, sed consensus facit*. Legislația lui Justinian (527-565) nu prevede nimic despre căsătorie în sens religios, ci doar spune că prin aceasta, bărbatul și femeia devin o comunitate nedespărțită[45]. În sec. al VIII, în Bizanț, în *Ecloga*, se amintește că tinerii care voiau să se căsătorească erau binecuvântați în Biserică[46]. Abia în sec al IX-lea însă, prin *Novella 89* a împăratului Leon al VI-lea, nunta celebrată în Biserică avea să devină obligatorie pentru creștini și recunoscută ca atare de către stat[47]. În cazul sclavilor însă, nunta în Biserică a fost acceptată abia în sec al XI-lea, în timpul lui Alexios I Comnenul, cu toate că binecuvântarea mirilor se făcea de către Biserică într-un cadru neoficial încă din sec. al IV-lea, inclusiv în

---

[42] Yifat Monnickendam, „Biblical law in greco-roman attire: the case of levirate marriage in late antique christian legal traditions,” *Journal of Law and Religion* 2 (2019): 138. Despre interzicerea leviratului prin legislația imperială, vezi Theodosian Code 3.12.2, în Judith *Evans Grubbs*, *Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood* (London: Routledge, 2002), 161-2.

[43] „Council of Neo-Caesarea,” în *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt [Acts and symbols of the fourth century]*, ed. Engbert Jan Jonkers (Leiden: Brill, 1954), 35-8.

[44] St. Basil, *The Letters*, 199, 23, vol. 3, trad. R. J. Deferrari (Cambridge: Harvard University Press, 1961), 114-5.

[45] *Iustiniani institutiones/Instituţiile lui Iustinian*, I, IX, 1 trad. Vladimir Hanga (București: Lumina Lex, 2002), 26.

[46] Leo III, Constantin V of Isauria, *The Ecloga*, II, 9, trad. Edwin Hanson Freshfield (Cambridge: Cambridge University Press, 1926), 78.

[47] Vezi “Novella 89”, în *Les Novelles de Leon VI Ie Sage*, ed. P. Noailles și A. Dain, Paris, 1944, p. 297, apud John Meyendorff, “Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition”, în *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 44 (1990), p. 105.

cazul lor; cel puțin în Armenia și în Constantinopol[48]. Deci, despre o căsătorie de levirat celebrată oficial în Biserică nu poate fi vorba în acea vreme și nici nu există mărturii în acest sens.

Începând din sec. al VIII-lea, în Bizanț, poligamia avea să fie total interzisă, iar în aceste condiții, căsătoria de levirat era greu de acceptat, femeia devenind parteneră pentru bărbat, adică mai mult decât o simplă proprietate. Concubinajul a fost și el blamat, iar o lege dată de Leon al VI-lea în Bizant prevedea ca adulterul să fie pedepsit prin tăierea nasului celor infideli[49], instituindu-se în imperiu o oarecare rânduială maritală.

Din sec al XII-lea, viața intimă avea să cunoască însă noi momente de emancipare în Europa, astfel că, în Evul Mediu, în Apus, s-a dezvoltat destul de mult concubinajul, soțiile legale fiind obligate chiar, în multe cazuri, să locuiască în casă cu concubinele soților lor. De altfel, în Veneția și Geneva, în acea vreme, mulți comercianți căsătoriți se declarau necăsătoriți, pentru a înșela femeile[50]. Orgiile Maroziei erau celebre în Vatican[51], iar Papa Alexandru al VI-lea[52] și Benedict al IX-lea[53] erau cunoscuți pentru imoralitate sexuală, fiind instituit în Evul Mediu, în Apus, chiar și un impozit numit *Callagium*[54] pentru preoții care voiau o femeie în casă. Se spune că, în acel context, Jan Van Leyden ar fi declarat ilegal ca fetele să mai fie fecioare și a reinstituit poligamia[55]. Cu toate că s-a ajuns la o asemenea depravare, nu există însă niciun indiciu că legea leviratului ar fi fost reinstaurată în Evul Mediu și nu am găsit documente scrise în acest sens.

În actualitate, în islam se îngăduie leviratul, cu condiția ca femeia să fie de acord cu noul ei soț, fără a fi obligată să accepte această cutumă (*Quran* 4:19). În Africa Subsahariană, leviratul se practică încă în anumite comunități din Kenya, Sudan, Uganda și Zambia, dar din vina răspândirii HIV/SIDA este acum în declin,

---

[48] Meyendorff, „Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition," 106.

[49] Ovidiu Drimba, *Istoria Culturii si Civilizației*, vol. IV (București: Saeculum I.O., 1998), 272.

[50] Ovidiu Drimba, *Istoria Culturii si Civilizației*, vol. X (București: Saeculum I.O., 1999), 254.

[51] Paul Hofmann, *The Vatican's Women: Female Influence at the Holy See* (New York: St. Martin's Press, 2002), 8.

[52] Dana Hrib, *Procesul de individualizare în gândirea renascentista a secolului al XV-lea: Florenta* (Sibiu: Muzeul Brukental, 2006), 40.

[53] Ferdinand Gregorovius, *History of the City of Rome in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 47.

[54] Carmen Renee Berry, *The Unauthorized Guide to Sex and Church* (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 82.

[55] Georges Blond, *Furioșii Domnului*, trad. Iulia Giroveanu și Sanda Mihaescu-Boroianu, (București: ed. Politică, 1976), 122.

văduvele ale căror soți au murit de această boală fiind practic condamnate să nu se recăsătorească[56]. De asemenea, influențele culturale creștine și europene au descurajat aceste practici în multe zone africane, căsătoriile de levirat fiind tot mai puțin frecvente aici.

La nivel european, dar și în dreptul românesc, în condiții de monogamie, o femeie se poate mărita astăzi cu un fost cumnat, fie că a divorțat de soț sau acesta a decedat. Codul Civil, reglementând interzicerea căsătoriei între rude, prevede că „se interzice căsătoria în linie dreaptă, cât și în linie colaterală, cu rudele de până la al patrulea grad inclusiv”, fără a specifica nimic cu privire la afini; or, cumnații sunt afini de gradul al II-lea. Chiar dacă se pare că, din punct de vedere civil, această practică ar putea fi practicată, din punct de vedere bisericesc este oprită, așa cum vedem în practica Bisericii, dar și în Canonul 23 al Sf. Vasile cel Mare, care în mod expres interzice acest tip de căsătorie. Chiar și așa, în lipsa unui preț de răscumpărare și a unei obligații explicite, mai mult sau mai puțin evidente, ca rudele apropiate să se însoare cu femeia rămasă văduvă, nu se poate vorbi astăzi de vreo lege asemănătoare cu cea a leviratului, femeia având un cu totul alt statut decât acela de proprietate al *Pater Familias* și fiind absolut liberă să decidă singură pentru viitorul ei, fără niciun fel de constrângere economică sau socială.

Concluzii

Rezumând cele prezentate până aici, am ajuns la concluzia că legea leviratului era în Antichitate un obicei pe care îl practicau nu doar evreii, ci mai multe popoare, având ca scop protecția socială a femeii văduve și continuitatea numelui celui răposat.

În Vechiul Testament, legea leviratului apare în Deuteronom, iar Tamar și Rut sunt exemple ale acestei practici. După cum se vede în cazul Tamarei, femeia nu era înjosită prin acest obicei, ci ea însăși căuta să aibă o casă, o familie și să ridice urmași primului soț. Așa s-a întâmplat și în cazul lui Rut, care a făcut primul pas spre căsătoria cu Booz.

Căsătoria de levirat presupunea în anumite cazuri poligamia, fiind o stare de fapt, dar monogamia a fost mereu idealul iudaic, așa cum vedem încă de la Adam și Eva. Talmudul, după modelul biblic (Deut 17,17), recomandă ca bărbatul să nu-și înmulțească femeile pentru a nu-și împărți inima (Sanh 21a), iar în creștinism acest lucru este mai mult decât evident prin nunta mistică pe care o propune Noul Testament între Hristos și Biserică.

---

[56] Yuya Kudo, *Why Is the Practice of Levirate Marriage Disappearing in Africa? HIV/AIDS as an Agent of Institutional Change, Interim Report for Female Empowerment and Social Institution (2017), 2, 31-2,* accesat 20.01.2022, https://www.ide.go.jp/library/Japanese/Publish/Reports/InterimReport/2016/pdf/B16_ch01.pdf.

Legea leviratului se practică și astăzi în anumite comunități restrânse din Kenya, Sudan, Uganda și alte state din Africa Subsahariană, fiind însă pe cale de dispariție totală din cauza HIV/SIDA și a influențelor creștine și europene.

În Europa, din punct de vedere legal nu ar fi imposibilă astăzi căsătoria văduvei cu un cumnat, dar este oprită de Biserică. Oricum, chiar și în acest caz, tot nu ar fi vorba de levirat, în măsura în care lipsește prețul de răscumpărare pentru femeia văduvă, aceasta nefiind în proprietatea familiei celui răposat.

Având în vedere aceste aspect, rămânem la ideea că legea leviratului a fost în Antichitate o practică menită să ofere familiei o anumită stabilitate socială, modelul desăvârșit al căsătoriei fiind însă Hristos și Biserica, pe care Eclesiastul ne invită anticipat să ni-l asumăm, zicând: „Bucură-te de viață cu femeia pe care o iubești în toate zilele tale cele deșarte, pe care ți-a hărăzit-o Dumnezeu sub soare; căci ea este partea ta în viață și în mijlocul trudei cu care te ostenești sub soare” (Eccl 9,9).

YHWH și Kyrios: De la Dumnezeul nevăzut la Cuvântul Întrupat*

Drd. **Teodor-Cristian Ștefan**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
teodor_cristian_stefan@yahoo.com

Abstract

This study delves into the intricate Christological interpretations in the New Testament, highlighting the portrayal of Jesus as YHWH, the divine name revealed in the Old Testament. By tracing explicit and implicit references to YHWH, this paper posits that the New Testament authors, particularly within the Gospels and epistles, utilized Old Testament depictions of YHWH to shape and articulate their understanding of the identity and role of Jesus. Drawing from biblical examples, we examine each instance in its Old Testament context and its New Testament application, providing a comprehensive exploration of this profound theological connection. This analysis elucidates the continuity of divine character between the Old and New Testaments and offers new insights into early Christian understanding of Jesus' divinity. We argue that the use of YHWH to refer to Jesus in the New Testament presents a transformative view of God's self-revelation and implicates a high Christology which affirms Jesus' divine status within the early Christian community. Our investigation aims to contribute to the ongoing scholarly dialogue surrounding the dynamic relationship between the Testaments in expressing the divine narrative.

Keywords: YHWH, Jesus, Christology, Name of God

Introducere

Modul în care divinitatea Mântuitorului Iisus Hristos este prezentată în cadrul scrierilor nou testamentare plecând de la referințele vechi testamentare despre Dumnezeu reprezintă o preocupare mereu actuală având în vedere că învățătura despre divinitatea lui Hristos este piatra de temelie a credinței creștine, care modelează teologia Bisericii din cele mai vechi timpuri, până astăzi. Un element central în această privință este înțelegerea modului prin care se vorbește în cadrul

---

* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof.univ.dr. Stelian Tofană) pentru publicare în acest volum.

scrierilor Noului Testament despre dumnezeirea lui Hristos plecând de la referințele Vechiului Testament cu privire la YHWH – numele revelat al lui Dumnezeu în scrierile ebraice.

Această cercetare își propune să răspundă la următoarea întrebare: Cum interpretează și aplică autorii Noului Testament în prezentarea și caracterizarea lui Iisus referințele din Vechiului Testament și ce ne dezvăluie acest lucru despre hristologia Bisericii primare în special cu privire la dumnezeirea lui Iisus? Acest studiu dorește să se plaseze la intersecția dintre Vechiul și Noul Testament, construind un pod peste aparenta dihotomie între cele două, argumentând despre unitatea revelării lui Dumnezeu în canonul biblic.

Această lucrare va adopta o abordare exegetic-comparativă, analizând anumite pasaje selectate din Vechiul și Noul Testament pentru a urmări referințele la YHWH și modul în care sunt aplicate lui Iisus. Aceste referințe au fost selectate conform criteriului utilității în cadrul demersului nostru. Este important de menționat că nu vom realiza o prezentare integrală a tuturor referințelor existente ci ne vom opri doar asupra celor care au cel mai mult sens în contextul precizat.

În esență, în cadrul acestui studiu susținem că autorii Noului Testament, fie explicit, fie implicit, au folosit referințele scripturistice din Vechiul Testament cu privire la YHWH pentru a-și articula și prezenta învățătura despre identitatea și rolul Domnului Iisus Hristos. Această prezentare comparativă a lui Iisus cu YHWH reflectă o hristologie înaltă care afirmă cât se poate de limpede dumnezeirea lui Iisus și receptarea acestei învățături în cadrul comunităților creștine primare.

În Vechiul Testament numele YHWH apare de peste 6000 de ori[2]. Dumnezeu descoperă poporului evreu prin Moise numele după care va putea fi chemat și cunoscut. Moise se afla în deșert, păzind turma socrului său, Ietro, când a observat un rug care ardea fără a se consuma. Curios, s-a apropiat, iar Dumnezeu l-a chemat din rug, spunându-i să nu se apropie și să-și scoată încălțămintea, pentru că se afla pe un pământ sfânt. După ce Moise s-a supus, Dumnezeu i s-a revelat ca fiind Dumnezeul părinților săi, Avraam, Isaac și Iacov.

Atunci când Moise l-a întrebat pe Dumnezeu cum să-i spună poporului că se numește Cel ce l-a trimis, Dumnezeu a răspuns: „Eu sunt Cel ce sunt.” (Ieș 3,14): „Așa să spui fiilor lui Israel: Cel ce este m-a trimis la voi.” Acest „Eu sunt Cel ce sunt” este traducerea numelui YHWH, care este un verb la prezent și sugerează ideea de existență eternă sau auto-existență. Acest nume nu a fost relevat patriarhilor Vechiului Testament iar primul care s-a învrednicit a auzi acest nume pentru prima dată a fost Moise după cum vedem în Ieș 6,2: „Apoi a grăit Domnul cu Moise şi a zis către el: „Eu sunt Domnul (YHWH) și M-am arătat lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacov

[2] Nathan Stone, *Names of God* (Chicago: Moody Press, 1944), 18.

ca Dumnezeu Atotputernic (*El-Shaddai*), iar cu numele Meu de Domnul (YHWH) nu M-am făcut cunoscut lor." (Ieş 6,2).

În zilele noastre există o dezbatere privind modul de citire al acestui nume. Totuși, marea majoritate a celor care cercetează acest subiect este de părere că pronunția este „Yahweh" și nu „Iehova"[3] În scrierea ebraică, numele divin era redat doar prin intermediul cosoanelor fără a se folosi și vocale. Fiecare cititor știa ce vocale trebuie să adauge pentru citirea Numelui Sfânt. În timp, lucrurile s-au schimbat pentru că a început să crească numărul sinagogilor și se aflau în situația de a nu avea copii suficiente ale Sfintei Scripturi. Această cerere a fost satisfăcută prin înmulțirea sulurilor prin copiere, astfel încât fiecare sinagogă să beneficieze de textele inpirate ale Scripturilor.

Cu timpul s-au pierdut textele originale și au rămas în uz doar copiile. Unele dintre aceste duplicări conțineau și greșeli sau adăugiri care inițial funcționau ca însemne sau recomandări ale copiatorului și care în timp au fost considerate parte din text[4]. Aceste aspecte, la care se adaugă și faptul că limba ebraică nu mai era vorbită de marea majoritate a populației[5], a făcut necesară crearea unui text de referință care să fie accesibil tuturor și care să rezolve greșelile apărute în timp.

În această privință s-a decis ca textul să fie îmbunătățit prin adăugarea vocalelor ce vor avea rolul de a înfățișa cuvintele așa cum sunt ele și a înlătura orice dubiu în cazurile unde mai multe opțiuni de citire erau posibile. Legat de numele Sfânt al lui Dumnezeu s-a dezvoltat o situație cu totul specială. Din evlavie, nici un cititor nu îndrăznea să pronunțe numele lui Dumnezeu (YHWH), de aceea se prefera folosirea unui alt cuvânt care să facă referire la Numele cel Sfânt fără a se da curs citirii lui.

Cei care au alcătuit textul au luat hotărârea ca acolo unde era scris numele YHWH cititorului să i se transmită prin adăugarea unor vocale în text, că citirea trebuie să se facă prin rostirea lui „Adonai".[6] Această indicație stă la baza confuziei de astăzi privind pronunția numelui YHWH. Înțelegerea greșită a acestor vocale a dus la lipirea lor de cuvântul YHWH și în felul acesta a rezultat pronunția „Iehova". Măsura aceasta este contestată din ce în ce mai mult și numeroase studii din ultimii ani dovedesc că pronunția cea mai potrivită este „Yahweh"[7].

---

[3] W.H. Bennett, *The Theology of the Old Testament* (London: Paternoster Row, 1896), 98.

[4] Joel Hoffman, *In the Beginning: A Short History of the Hebrew Language* (New York: University Press, 2004), 160.

[5] Frank Zimmermann, „The Perpetuation of Variants in the Masoretic Text," *The Jewish Quarterly Review* 34.4 (1944): 459-74.

[6] Dan Lioy, *The Decalogue in the Sermon on the Mount* (New York: Peter Lang Publishing, 2004), 56.

[7] R. R. Reno, *Genesis* (Grand Rapids: Brazos Press, 2010), 65.

Portretizarea lui YHWH în Vechiul Testament

Numele divin YHWH este numele sacru, auto revelat al lui Dumnezeu, descoperit pentru prima dată lui Moise la rugul aprins din *Ieșire 3,14-15*. Aici, Dumnezeu se prezintă ca „EU SUNT CEL CE SUNT" și îi poruncește lui Moise să le spună israeliților că „YHWH", este cel care l-a trimis. Acest nume arată existența prin sine a lui Dumnezeu, eternitatea și chiar și credincioșia sau fidelitatea lui Dumnezeu - Dumnezeu este, a fost și va fi întotdeauna Cel care rămâne consecvent și prezent alături de poporul Său[8].

Utilizarea lui YHWH în Vechiul Testament este un procedeu complex și deosebit pentru că reprezintă nu doar o etichetă, ci o identificare cu Însuși Dumnezeu[9]. Din acest motiv s-a dezvoltat obiceiul de a nu pronunța acest Nume Sfânt. Numele îl prezintă pe Dumnezeu care este în același timp transcendent și imanent, Creatorul universului, și totuși implicat în mod intim în viața poporului Său. Numele nu este doar o revelare despre Dumnezeu ci este și un semn al legământului pe care Acesta îl stabilește cu israeliții, semnificând angajamentul Său de a fi Dumnezeul lor[10].

Mai multe pasaje deosebite din Vechiul Testament prezintă unicitatea numelui lui Dumnezeu dar și anumite trăsături speciale asociate Lui. În *Deuteronom 6,4*, pasaj cunoscut și cu numele de *„Shema"*, găsim: „Ascultă, Israele, Domnul (יְהוָה) Dumnezeul nostru este singurul Domn (יְהוָה)."[11] Această proclamație nu doar că subliniază monoteismul, ci evidențiază și unicitatea și suveranitatea lui YHWH.

În *Ieșire 34,6-7*, Dumnezeu se descrie pe Sine dezvăluind caracterul Său atât de îndurător, dar și de drept, reflectând complexitatea și echilibrul: „Și Domnul, trecând pe dinaintea lui, a zis: «Iahve, Iahve, Dumnezeu, iubitor da oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare și de dreptate, care păzește adevărul și arată milă la mii de neamuri; Care iartă vina și răzvrătirea și păcatul, dar nu lasă nepedepsit pe cel ce păcătuiește; Care pentru păcatele părinților pedepsește pe copii și pe copiii copiilor până la al treilea și al patrulea neam!»

---

[8] David N. Freedman, „The Name of the God of Moses," *Journal of Biblical Literature* 79.2 (1960): 151-6.

[9] Raymond Abba. „The Divine Name Yahweh," *Journal of Biblical Literature* 80.4 (1961): 320-8.

[10] Martin ROSE, „Names of God in the OT", in David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 4 (New York: Doubleday, 1996), 1002.

[11] Pentru citatele în ebraică folosim *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: German Bible Society, 1996), pentru citatele în limba greacă folosim *Novum Testamentum Graece (NA28), Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger,* (eds.), 28ed., (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012) iar pentru citatele din limba română folosim *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, București, 2008.

Cărțile profetice, în special Isaia, oferă portretizări detaliate ale lui Dumnezeu. În *Isaia 43,11*, întâlnim: „Eu, Eu sunt Domnul (YHWH) și nu este izbăvitor[12] afară de Mine!” YHWH este prezentat ca Izbăvitorul sau Mântuitorul, singurul capabil să își elibereze poporul. În *Psalmul* 23,1, este accentuată omnipotența și stăpânirea lui YHWH asupra creației: „Al Domnului este pământul și plinirea lui; lumea și toți cei ce locuiesc în ea.”

Aceste pasaje sunt o parte infimă dar reprezentativă exemplificare a modului în care Vechiul Testament prezintă complexitatea caracteristicilor lui Dumnezeu, de la Dumnezeul legământului, singurul și unicul Dumnezeu până la Mântuitorul și Creatorul. Acestea dezvoltă perspectiva noastră despre numele divin YHWH și stabilește fundația pentru explorarea aplicării acestuia în Noul Testament.

Dumnezeirea lui Iisus în scrierile nou testamentare

În Noul Testament, autorii inspirați prin Duhul Sfânt prezintă dumnezeirea lui Iisus, în multe ocazii, fiecare conform specificului propriu de exprimare. Acest lucru nu este prezentat ca o simplă speculație teologică, ci este parte integrantă din învățăturile și narațiunile Noului Testament.

Mai multe pasaje din Noul Testament evidențiază dumnezeirea lui Iisus. Evanghelia după Ioan este în mod deosebit concentrată pe acest aspect. În versurile sale de deschidere, Hristos este numit Cuvântul care „(...) era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul.” (In 1,1). Mai mult, *Ioan 1,14* prezintă: „Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi.” Aceste pasaje îl înfățișează pe Iisus ca Dumnezeu întrupat, care participă în mod direct și nemijlocit la viața creației.[13] O altă afirmație importantă privind dumnezeirea în *Evanghelia după Ioan* vine tocmai de la Mântuitorul: „Iisus le-a zis: Adevărat, adevărat zic vouă: Eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam.” (In 8,58). Acest verset în limba greacă pare să facă o trimitere directă la evenimentul din *Ieșire* 3,14 unde Dumnezeu se descoperă ca „Cel ce este”, după cum urmează: *εἶπεν αυτοις Ἰησους· ἀμὴν ἀμὴν λεγω ὑμιν, πρὶν Ἀβραὰμ γενεσθαι ἐγὼ εἰμι.* Ultima parte a versetului poate fi redată mai exact prin: „(...) mai înainte ca să se nască Avraam, EU SUNT.”[14]

Evanghelia după Marcu, folosind o hristologie mai subtilă, portretizează autoritatea divină a lui Hristos prin faptul că iartă păcatele (Mc 2,5-12) și poruncește naturii (Mc 4,35-41), ambele fiind considerate prerogative exclusive ale lui Dumnezeu în Vechiul Testament. În Evangheliile Sinoptice, Iisus acceptă închinarea

[12] Termen care poate fi traduc și cu „mântuitor”

[13] J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 1 (New York: C. Scribner’ Sons, 1929), 2.

[14] J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 2 (New York: C. Scribner’ Sons, 1929), 322.

(Mt 14,33; Lc 24,52), un act rezervat doar lui Dumnezeu, lucru despre care se vorbește în întreaga Scriptură.

Epistolele pauline oferă, de asemenea, numeroase mărturii ale dumnezeirii lui Iisus. *Coloseni 1,15* prezintă o minunată înfățișare a Mântuitorului care este „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut” iar în *Filipeni 2,5-11* este descris ca fiind „μορφῃ θεου”, și totuși ca Cel care alege să ia forma unui rob (μορφὴν δουλου), arătând prin acestea dumnezeirea lui Iisus dar și asumarea firii umane în deplinătatea ei.[15]

În cartea Apocalipsei, Iisus, Mielul lui Dumnezeu are același tron cu Dumnezeu (Apoc 22,1) și mai departe, în același capitol Se arată despre Sine că este „Alfa și Omega, cel dintâi și cel de pe urmă, începutul și sfârșitul.” (22,13).

Și în această situație, exemplele prezentate sunt doar o mică parte din multitudinea de referințe ce pot fi găsite în Noul Testament. Vedem în aceste mărturii biblice că în Biserica primară, credința în dumnezeirea lui Iisus a fost profund înrădăcinată. De la începutul creștinismului a existat credința în Iisus ca Mesia și Domn, împărtășind aceeași natură dumnezeiască împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Primele crezuri creștine, încapsulate în fraze precum „Iisus este Domnul (*κυριον*)” (Rom 10,9; 1Cor 12,3), reflectă o recunoaștere clară a dumnezeirii lui Iisus[16]. Practicile Bisericii primare, mai ales Botezul în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh (Mt 28,19), și celebrarea Euharistiei (1Cor 11,20-26), dau o mărturie suplimentară a credinței Bisericii primare în dumnezeirea lui Iisus.

Această credință s-a dezvoltat și a fost sistematizată în timp iar acest lucru a fost realizat cu multe provocări și obstacole care au dus la dezbateri continue. În cele din urmă s-au organizat sinoade locale și generale (ecumenice) pe măsură ce Biserica încerca să articuleze tainele Întrupării. Cu toate acestea, scrierile Noului Testament afirmă în mod unitar dumnezeirea lui Iisus, prezentând în ipostaze diferite dar complementare tainele revelației lui Dumnezeu de la Vechiul Testament la Noul Testament. În secțiunea următoare vom analiza diferite perspective în cadrul cărora dumnezeirea lui Iisus este reflectată în paralelele dintre Persoana Sa și YHWH.

Paralele dintre Kyrios și YHWH în Noul Testament. O analiză a pasajelor selectate

„Kyrios” este un termen ce-și găsește originea în străvechile societăți grecești și romane, fiind folosit atunci când cineva se referea la un stăpân sau un domn. Prin

---

15 Ralph P. Martin, *Philippians: An Introduction and Commentary*, in *Tyndale New Testament Commentaries* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1987), 105.

16 A. Tim Span, Stuart T. Rochester, Fika J. van Rensburg, „Rendering the Divine Name in Romans 10:13,” *In die Skriflig/In Luce Verbi* 54,1 (2020): online publication: https://doi.org/10.4102/ids.v54i1.2560.

prisma hermeneuticii biblice, conexiunea dintre numele YHWH și Kyrios se poate interpreta ca o confirmare a divinității lui Hristos[17.]

Anterior, am subliniat faptul că, în cadrul Vechiului Testament, YHWH reprezenta numele dezvăluit de Dumnezeu poporului ales, având un caracter sacru, astfel încât pronunțarea sa directă era evitată din respect. În acest context, termenul Kyrios era utilizat de comunitățile evreiești vorbitoare de limbă greacă din perioada elenistică ca un echivalent pentru cuvântul ebraic „Adonai", care era la rândul lui utilizat ca un substitut pentru YHWH[18.]

Prin intermediul utilizării titlului Kyrios cu referire la Iisus, autorii Noului Testament prezintă o credință fundamentală: aceea că Iisus nu este altul decât Dumnezeu Însuși. Ei susțin astfel ideea că Iisus nu era doar un simplu profet sau un învățător de seamă, ci era, în realitate, întruparea lui Dumnezeu, manifestarea lui YHWH în această lume[19].

Evanghelia după Matei portretizează în numeroase ocazii dumnezeirea lui Iisus, asociindu-l cu acțiunile și prerogativele lui YHWH găsite în Vechiul Testament. În *Matei 3,3* găsim o citare a lui Isaia cu referire la lucrarea lui Ioan Botezătorul. Profetul Isaia vorbește despre lucrarea pregătitoare a unui profet care este trimis pentru pregătirea căii Domnului (a lui YHWH în textul din Isaia) iar Sf. Ap. Matei îl citează: „El este acela despre care a zis proorocul Isaia: «Glasul celui ce strigă în pustie: Pregătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui»" (Mt 3,3). Evanghelistul Matei îl prezintă pe Ioan Botezătorul ca cel care pregătește calea pentru Hristos, iar Hristos în prezentarea aceasta este identificat cu YHWH despre care vorbește profetul Isaia în 40,3. Acest exemplu arată o legătură clară între Iisus și YHWH care este trasată prin împlinirea profeției Vechiului Testament.

În *Matei 11,10* Iisus îl identifică pe Ioan Botezătorul ca fiind solul menționat în Maleahi 3,1: „el este acela despre care s-a scris: «Iată Eu trimit, înaintea feței Tale, pe îngerul (solul) Meu, care va pregăti calea Ta, înaintea Ta»". În contextul profetului Maleahi, acest sol pregătește calea pentru YHWH iar aplicarea acestui text profetic către Iisus argumentează și mai mult demersul nostru.

În relatarea din *Matei 9,2-7* Hristos vindecă un om paralizat, începând prin a-i ierta păcatele. Acest lucru provoacă un val de neliniște printre spectatori pentru că, în concepția iudaică și nu numai, doar Dumnezeu poate ierta păcatele. Iisus nu numai că îi iartă păcatele omului, dar își demonstrează și autoritatea de a face acest

---

[17] Hendrikus Boers, „Jesus and the Christian Faith: New Testament Christology since Bousset's Kyrios Christos," *Journal of Biblical Literature* 89.4 (1970): 450-6.

[18] Veli-Matti Kärkkäinen, *Christology: A Global Introduction* (Grand Rapinds: Baker Academic, 2003), 27.

[19] Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995), 114.

lucru prin vindecarea acestuia, o acțiune care servește ca o metaforă realizată pentru efectul vindecător al iertării. Un alt episod, așa cum am menționat în rândurile de mai sus, este acela în care Hristos merge pe apă iar ucenicii din barcă se închină, spunând: „Cu adevărat Tu ești Fiul lui Dumnezeu.” (Mt 14,33). Acest episod este important pentru că închinarea este datorată numai lui YHWH. Acceptând închinarea ucenicilor, Însuși Iisus vorbește despre dumnezeirea Sa în mod indirect.

Ultimele cuvinte ale Mântuitorului din *Ev. după Matei* sunt o promisiune a prezenței Sale pentru ucenicii Săi: „iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin.” (Mt 28,20). Aceste cuvinte sunt pe de-o parte ecoul numelui Emmanuel (Dumnezeu este cu noi) dar și al promisiunilor lui YHWH că va rămâne alături de poporul Său, regăsite în Vechiul Testament (de exemplu, Ios 1,9)[20].

În *Evanghelia după Marcu* este prezentat episodul din timpul procesului lui Iisus în fața marelui preot, în care Hristos mărturisește despre Sine și profețește cea de-a doua venire: „Iarăși L-a întrebat arhiereul și I-a zis: Ești tu Hristosul, Fiul Celui binecuvântat? Iar Iisus a zis: Eu sunt și veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta Celui Atotputernic și venind pe norii cerului.” (Mc 14,61-62). Această mărturisire unică este strâns legată de profeția pe care o găsim la profetul Daniel: „Am privit în vedenia de noapte, și iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului și El a înaintat până la Cel vechi de zile, și a fost dus în fața Lui. Și Lui I s-a dat stăpânirea, slava și împărăția, și toate popoarele, neamurile și limbile Îi slujeau Lui. (...)” (Dn 7,13-14).[21] Tot în relatarea evanghelistului Marcu găsim în episodul umblării pe apă a Mântuitorului o paralelă cu ceea ce este scris în *Iov*: „El singur este Cel ce întinde cerurile și umblă pe valurile mării.” (Iov 9,8).

În *Evanghelia după Luca*, există, de asemenea, momente cheie care îl portretizează pe Hristos în moduri strâns asociate cu acțiunile și prerogativele lui YHWH din Vechiul Testament. În *Lc* 4,16-21, este relatat momentul din sinagoga din Nazaret unde Iisus citește din Isaia 61,1-2: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați, și să vestesc anul plăcut Domnului»”. (Lc 4,18-19). Hristos proclamă apoi în fața tuturor că „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre”

[20] Hagai Kuncoro, Susanto Susanto, Rimun Robinson, „Study the Conception Of The Trinity In The Great Commission Of The Gospel Of Matthew 28:19-20,” *Evanghelical Journal Theology* 2.6 (2022): 132-9.

[21] Daniel Johansson, „The Identity of Jesus in the Gospel of Mark: Past and Present Proposals,” *Currents in Biblical Research* 9.3 (2001): 364-93.

(Lc 4,21). Și aici Mântuitorul se identifică pe Sine ca fiind cel asupra căruia Duhul lui YHWH se odihnește, iar lucrarea Sa este împlinirea promisiunilor lui YHWH.[22]

Când un dregător îl numește pe Iisus „Bunule Învățător” (Lc 18,18), Iisus îi răspunde „Pentru ce Mă numești bun? Nimeni nu este bun, decât unul Dumnezeu.” (Lc 18,19). În acest cadru este posibil ca Hristos să fi făcut o aluzie la faptul că adevărata bunătate este o caracteristică doar a lui Dumnezeu iar dacă cineva îl numește bun atunci trebuie să recunoască și dumnezeirea Lui.[23] În ultima parte a *Evangheliei după Luca*, 24,25-27, după Învierea Sa, Iisus le explică ucenicilor pe drumul către Emaus: „O, nepricepuților și zăbavnici cu inima ca să credeți toate câte au spus proorocii! Nu trebuia oare, ca Hristos să pătimească acestea și să intre în slava Sa? Și începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El.” În această relatare, Mântuitorul prezintă viața, moartea și învierea Sa ca fiind împlinirea lucrării răscumpărătoare și mântuitoare pe care le-a promis YHWH poporului Său.

În afară de momentele care au fost deja menționate în rândurile de mai sus, aducem în discuție câteva pasaje din *Evanghelia după Ioan*. În primă instanță am selectat un text în cadrul căruia întâlnim afirmația lui Iisus care arată egalitatea Sa cu Tatăl: „Eu și Tatăl Meu una suntem.” (In 1,30). În altă parte, ca răspuns la cererea lui Filip de a-L vedea pe Tatăl, Hristos spune: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl.” (In 14,9). Mărturia aceasta arată în mod clar propria identificare a Mântuitorului cu Dumnezeu Tatăl.[24]

După înviere, apostolul Toma îl întâlnește pe Iisus Cel Înviat și exclamă: „Domnul meu și Dumnezeul meu!” (In 20,28). Acceptarea acestei mărturisiri de credință în care apostolul îl identifică pe Iisus cu YHWH este importantă și ea pentru șirul de mărturii care a fost pus până acum în evidență arătând că Hristos încuviințează această recunoaștere.[25]

Concluzii

Paralela dintre Iisus și YHWH are implicații teologice importante care modelează înțelegerea asupra hristologiei și a continuității dintre Vechiul și Noul Testament. Acolo unde nu se face această identificare, se realizează o percepție asupra Persoanei lui Iisus doar din punct de vedere istoric iar perspectiva referitoare

---

[22] Leon Morris, *Luke: An Introduction and Commentary, coll. Tyndale New Testament Commentaries* (Nottingham: Inter-Varsity Press, 1988), 125.

[23] Morris, *Luke*, 284.

[24] Deborah Forger, „Jesus as God’s Word(s): Aurality, Epistemology and Embodiment in the Gospel of John,” *Journal for the Study of the New Testament* 42,3 (2020): 274-302.

[25] Gerald L. Borchert, *John 12-21, coll. The New American Commentary* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2003), 312.

la dumnezeirea Lui și la lucrarea Sa răscumpărătoare și mântuitoare este neglijată sau chiar contestată.

Teologia biblică este limpede privind dumnezeirea lui Iisus. Textele prezentate anterior prezintă că Iisus este în aceeași măsură YHWH în care este și Tatăl.[26] Această paralelă afirmă faptul că Iisus nu este doar un Mesia uman, ci însuși YHWH întrupat, ea Îl prezintă pe Dumnezeu-Omul, deplin uman și deplin divin. În acest sens învățăturile Sale nu sunt doar instrucțiuni morale de la un învățător înțelept, ci revelații divine despre Dumnezeu și relația Sa cu umanitatea. În mod similar, minunile Sale, moartea și învierea nu sunt doar acțiuni extraordinare ale unui om, ci sunt lucrarea lui Dumnezeu de mântuire a lumii.

Prin paralela dintre Iisus și YHWH, înțelegem mai bine lucrarea jertfelnică izvorâtă din iubirea de oameni a lui Dumnezeu. El a fost dispus să devină om și să sufere pentru a restaura relația viciată de păcat dintre El și umanitate. Din această perspectivă putem înțelege mai bine Taina Jertfei Răscumpărătoare, ilustrând faptul că a fost însuși YHWH Cel care a luat păcatul lumii asupra Sa.

În lumina celor spuse concluzionăm că paralela dintre Iisus și YHWH prezintă într-o perspectivă favorabilă continuitatea dintre Vechiul și Noul Testament. Această identificare leagă cele două testamente prezentându-l pe Hristos ca împlinire a promisiunilor și a profețiilor Vechiului Testament. Viața, moartea și învierea Mântuitorului devin revelația ultimă a lucrării de mântuire profețită în Vechiul Testament.

Mai mult, arătăm că Dumnezeul lui Israel din Vechiul Testament și Iisus Hristos din Noul Testament sunt unul și același Dumnezeu. În cadrul acestui studiu nu ne-am propus să vorbim despre lucrările specifice fiecărei Persoane din Sfânta Treime ci doar să arătăm unitatea de ființă dintre Persoana Cuvântului Întrupat și Persoana Tatălui. În acest demers ne-am concentrat a arăta că încă de la începuturile creației Dumnezeu a căutat să mântuiască neamul omenesc făcând tot ce este necesar pentru aceasta, inclusiv să Se întrupeze. Sf. Iustin Martirul și Filosoful în dialogul său cu iudeul Trifon prezintă faptul că Dumnezeul creștinilor și Dumnezeul evreilor este același, singura diferență este modul în care se raportează aceștia la Iisus ca Mesia. În continuare el arată că prin credința în Domnul Iisus Hristos credinciosul se raportează la același Dumnezeu care a vorbit în Vechiul Testament lui Moise și înainte de el Patriarhilor Avraam, Isaac, Iacov și Iosif.[27] Legătura aceasta între cele două

[26] Brandon D. Smith (2019). „What Christ Does, God Does: Surveying Recent Scholarship on Christological Monotheism," *Currents in Biblical Research* 17,2 (2019): 184-208.

[27] Sf. Iustin Martirul și Filosoful, „Dialog cu iudeul Trifon", în *Apologeți de limbă Greacă* (PSB 2), trad. de Teodor Bodogae, Olimp Căciulă și Dumitru Fecioru (București:

înfățișări ale interacțiunii lui Dumnezeu cu umanitatea, așa cum sunt ele reliefate în cele două testamente contrazice prezența unei dihotomii între un Dumnezeu mânios în Vechiul Testament și un Dumnezeu iubitor în Noul Testament. Ea dezvăluie un Dumnezeu care este constant drept și milos, punând în aplicare planul Său de mântuire de-a lungul ambelor testamente, mânat fiind de iubirea Sa de oameni.

EIBMBOR, 1980), 241.

Înălțarea Chivotului (2 Mac 2,4-8; Apoc 11,19). O perspectivă creștin-ortodoxă*

Drd. **Ioan Dorin Salvan**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
salvan.dorinioan@yahoo.com

Abstract

The "lost" Ark of the Covenant is one of the most searched biblical artifacts. Because of the stories in the Holy Scriptures, for centuries, people have tried in vain to find it. Although it is believed to no longer be recorded in the biblical passages after the destruction of the Temple in Jerusalem by the Babylonians, the Ark did not disappear from the Scripture. Two books of the Bible mention it, first hidden in Mount Nebo, and then in the Temple of God in heaven. Moreover, according to Luke and the Revelation of Saint John, Bible reveals to us a deep relationship between the Ark and Mary, the Mother of Jesus, which can give us the answer to the question of what happened to the "lost" Ark of the Covenant?

Keywords: Ark of the Covenant, Woman, ascension, fulfillment, overshadow

Introducere

Chivotul „pierdut" al Legământului este menționat pentru prima dată în cartea Ieșire. În timpul peregrinării de patruzeci de ani prin pustiu, după ce poporul iudeu ajunge la muntele Sinai și primește cele Zece Porunci, Dumnezeu le poruncește israeliților să construiască un lăcaș în care El să locuiască. Sanctuarul în care Dumnezeu locuia în mijlocul poporului adăpostea Chivotul, deasupra căruia Domnul se întâlnea și grăia cu poporul Său (Ieș 25,8-22).

Chivotul este un cufăr sacru, în care au fost așezate cele două table cu cele Zece Porunci (Ieș 25,14), un vas de aur cu mana din pustiu (Ieș 16,32-34) și toiagul înmugurit al marelui-preot Aaron (Num 17,23-25). Chivotul este confecționat din lemn de acacia, care nu putrezește, și ferecat cu aur curat (Ieș 25,10-11). Deasupra are Acoperământul Împăcării, un capac din aur curat, peste care erau așezate două statui din aur reprezentând doi heruvimi (Ieș 25,17-20). Deoarece Chivotul constituie locuința lui Dumnezeu pe pământ, este prea sfânt pentru a putea fi atins. Poate fi purtat numai prin folosirea unor drugi ferecate cu aur, introduse prin

---

* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof.univ.dr. Stelian Tofană) pentru publicare în acest volum.

inelele de pe laturile Chivotului (Ieș 25,12-15). În timpul purtării, Chivotul era acoperit cu o învelitoare violetă, pentru ca prezența locuinței Domnului pe pământ să nu fie fatală pentru oamenii păcătoși din poporul lui Israel (Num 4,5-6).

După ce israeliți au terminat construcția Cortului și au așezat înăuntru Chivotul, norul slavei lui Dumnezeu s-a coborât din cer și a adumbrit[1] lăcașul și cufărul sacru pe care îl adăpostea (Ieș 40,34-35). Norul slavei era nu doar semnul vizibil al prezenței lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său. Acesta era și mijlocul prin care Dumnezeu Însuși conducea poporul, prin pustiu, către Țara Făgăduinței. De aceea, când norul se ridica deasupra Cortului, poporul se pornea la drum, iar când se așeza peste sanctuar, poporul se oprea până când norul se ridica din nou (Ieș 40,36-38).

Prezența Chivotului în mijlocul poporului biblic este cauza minunilor de care s-au bucurat israeliții în călătoria lor spre Țara Făgăduinței. Când iudeii se luptau cu alte popoare și aveau Chivotul în mijlocul lor, erau biruitori (Ios 6,1-21). Dacă lipsea Chivotul, iudeii erau învinși (Num 14,44-45; 1Rg 4). De asemenea, prezența cufărului sacru oprea curgerea Iordanului și despărțea apele atunci când purtătorii lui atingeau râul cu picioarele (Ios 3,13-17).

Ce s-a întâmplat cu Chivotul „pierdut” al Legământului?

Chivotul „pierdut” al Legământului este unul dintre cele mai căutate artefacte biblice. Datorită istorisirilor din Sfânta Scriptură, de secole, oamenii au încercat în zadar să îl găsească. Misterul „dispariție” sale din pasajele scripturistice după distrugerea Templului din Ierusalim de către babilonieni a oferit prilejul apariției numeroaselor teorii despre locul în care s-ar afla. Deși nu este menționat în listele obiectelor sfinte luate de babilonieni (4Rg 25,13-17), unii speculează că aceștia l-au furat. Alții cred că este ascuns sub muntele Templului și așteaptă să fie scos la lumină. Etiopienii pretind că îl păstrează într-o biserică, în care nu pot intra decât călugării care îl păzesc[2].

Totuși, Chivotul nu a dispărut din Scriptură. Două cărți biblice îl menționează, mai întâi ascuns în muntele Nebo, iar apoi în Templul lui Dumnezeu din ceruri. Cartea 2 Macabei nu este familiară multor cititori ai Bibliei, care utilizează o traducere după Vechiul Testament ebraic. Cartea 2 Macabei se găsește numai în

[1] Am optat pentru traducerea verbului ,,ἐπισκιάζω” cu ,,a adumbri”, așa cum traduce Monica Broșteanu. A se vedea: Brant Pitre, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, trad. Monica Broșteanu (București: Humanitas, 2020), 61-3.

2 Richard A. Lovett și Scot Hoffman, „Why the Ark of the Covenant is one of history`s enduring mysteries,” accesat 24 Februarie 2023, https://www.nationalgeographic.com/history/article/ark-covenant.

Vechiului Testament grecesc, Septuaginta (notată LXX). Septuaginta conține un canon mai larg decât al Vechiului Testament ebraic, Textul Masoretic (notat TM)[3].

Conform relatării din 2 Macabei, un profet cu numele Ieremia[4], care era și preot la Templul din Ierusalim, în urma unei porunci divine, a ascuns Cortul și Chivotul într-un loc ca de peșteră din muntele Nebo. Locul păstrării lăcașului lui Dumnezeu și al Chivotului avea să rămână necunoscut, până când Dumnezeu își va aduna poporul, se va milostivi de el, iar slava Domnului și norul se vor vedea așa cum s-au arătat în vremea lui Moise și a regelui Solomon (2Mac 2,4-8).

În ultimele pagini ale Noului Testament, în celebra viziune a Sfântului Ioan din cartea Apocalipsa, Chivotului ne este descoperit în Templul lui Dumnezeu din ceruri (Apoc 11,19). Alături de arătarea Chivotului ne este descrisă arătarea Femeii înveșmântată în soare (Apoc 12,1-2). În teza mea de doctorat abordez identitatea Femeii din Apocalipsa 12. Personajul feminin constituie un simbol dual. În primul rând, în calitate de caracter individual, Femeia înveșmântată în soare o reprezintă pe Maica Domnului. În al doilea rând, în calitate de figură colectivă, Femeia simbolizează Biserica. Așadar, deoarece arătarea Chivotului din ceruri ne este descoperită alături de arătarea Maicii Domnului și a Bisericii din ceruri, între Femeia înveșmântată în soare și Chivot există o strânsă legătură[5].

Prin urmare, relația dintre Chivotul din Templul ceresc și Femeia din Apocalipsa 12 ne poate răspunde la întrebarea Ce s-a întâmplat cu Chivotul „ascuns" al Legământului? În opinia mea, Chivotul a fost înălțat la ceruri. Pentru a argumenta această teză, mă voi ajuta de cartea unui renumit profesor american despre Fecioara Maria, în care expune pe larg legătura dintre Mama lui Iisus și Chivotul Domnului.

Chivotul Legământului și Fecioara Maria

În anul 2018, Brant Pitre, profesor asociat la Universitatea Notre Dame din Indiana, a publicat „Jesus and the Jewish Roots of Mary: Unveiling the Mother of the Messiah" („Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei")[6], în care a subliniat relația dintre

---

[3] Pentru mai multe detalii cu privire la Septuaginta, a se consulta: Martin Maiser, *The Septuagint and Its Reception* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022); Eberhard Bons et al., *Die Septuaginta-Themen, Manuskripte, Wirkungen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020).

[4] Deși protagonistul primelor versete din 2 Macabei capitolul 2 poartă numele Ieremia, el nu este aceeași persoană cu proorocul Ieremia din Vechiul Testament. Un studiu care merită citit pe această temă: Armin Lange, ,,Jeremia in den Makkabäerbuch," în *Die Makkabäer* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 209-19.

[5] Dorin-Ioan Sălvan, ,,Femeia Apocalipsei din capitolul al XII-lea-o interpretare duală?," în *Pastorație și duhovnicie în diaspora. Puterea de grijă pentru cei adormiți, în cultul și practica Bisericii ortodoxe* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2022), 789-99.

[6] Brant Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of Mary: Unveiling the Mother of the Messiah* (New York: Image, 2018). Cartea poate fi consultată în limba română: Pitre, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*. În prezentul studiu, citările vor fi realizate după editio princeps din limba engleză.

Chivotul Legământului și Maria, Mama lui Iisus. Demonstrația profesorului american este convingătoare. Pitre oferă argumente atât din Vechiul și Noul Testament, cât și din bogata tradiție iudaică și din tradiția creștinilor antici.

În vederea legăturii între Maica Domnului și Chivotul Legământului, Pitre folosește două scrieri din Noul Testament, și anume Evanghelia după Luca și Apocalipsa Sfântului Ioan. După părerea mea, demonstrația realizată cu ajutorul scrierii lucanice este incontestabilă. Însă, pentru argumentele oferite cu privirea la cartea Revelației, consider că este necesară o aprofundare a acestora.

În cele ce urmează, într-o formă succintă, voi prezenta relația dintre Chivotul poporului iudeu și Fecioara Maria, pe care profesorul american o expune prin analiza Evangheliei după Luca și Apocalipsa Sfântului Ioan.

Evanghelia după Luca – Maica Domnului este Chivotul Noului Legământ

În capitolul ,,The New Ark" („Noul Chivot"), Pitre explică aluziile la norul slavei și la Chivot, pe care Sfântul Evanghelist Luca le notează în relatarea Bunei Vestiri. Profesorul american subliniază paralela importantă între coborârea norului slavei asupra Cortului, în interiorul căruia se afla Chivotul, și coborârea Duhului Sfânt asupra Mamei lui Iisus: ,,Norul a acoperit Cortul mărturiei și slava Domnului a umplut Cortul. Moise nu putea să între în Cortul mărturiei pentru că norul îl adumbrise (*ἐπισκιάζω*) și slava Domnului umpluse Cortul" (Ieș 40,34-35 LXX); „Duhul Sfânt se va coborî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va adumbri (*ἐπισκιάζω*)" (Lc 1,35)[7].

Pitre observă utilizarea aceluiași verb de către Evanghelistul Luca pentru coborârea Duhului asupra Mariei, pe care autorul cărții Ieșire îl folosește pentru coborârea norului slavei Domnului peste Cortul mărturiei: *ἐπισκιάζω* (,,a adumbri"). De asemenea, aceeași observație i-a determinat pe mulți cercetători dintr-o diversitate de perspective (iudaică, catolică și protestantă) să conchidă că relatarea Bunei Vestiri amintește coborârea norului slavei peste Lăcașul care adăpostea Chivotul „pierdut" al Legământului[8]. Concluziile cercetătorilor moderni, care abordează textul biblic dintr-un alt punct de vedere, dar împărtășesc concluzia lui Pitre, sunt fundamentale. Acestea exprimă în cele din urmă opinia comună a unor specialiști care provin din diversitatea iudaică, catolică și protestantă.

Mai mult decât atât, Pitre analizează consemnarea vizitei Mariei la Elisabeta, prin care Sfântul Evanghelist Luca ne descoperă Noul Chivot. În opinia mea, Luca folosește istorisirea din Vechiul Testament despre aducerea Chivotului la Ierusalim de către regele David pentru a ne releva legătura profundă între Chivotul poporului

---

[7] Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of Mary*, 54-5.

[8] Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of Mary*, 56.

iudeu, în calitate de lăcaș al prezenței lui Dumnezeu pe pământ, și Fecioara Maria, în calitate de nouă locuință a Domnului.

Paralela dintre scrierea lucanică și cartea 2 Regi este izbitoare. Fecioara Maria, însărcinată cu Pruncul Iisus, s-a ridicat și a pornit spre ținutul muntos din Iuda, să o vizite pe verișoara sa, Elisabeta, așa cum David s-a ridicat spre același ținut muntos să aducă Chivotul lui Dumnezeu la Ierusalim. În momentul întâlnirii celor două verișoare, la auzul glasului Mariei, Pruncul Ioan a săltat de bucurie în pântecele Elisabetei, care striga cu glas mare către Mama lui Iisus, la fel cum regele David sălta de bucurie înaintea Chivotului în timp ce era adus în strigăte de bucurie. Elisabeta mărturisește că nu este vrednică să o primească pe Maica Domnului în casa ei, așa cum David mărturisește că nu este vrednic să primească la el Chivotul Domnului. În plus față de acestea, cele două istorisiri se încheie cu menționarea duratei de ședere a Chivotului în casa lui Obed-Edom, respectiv a Mariei în casa Elisabetei: trei luni (2Rg 6,2-15; Lc 1,35-56).

Prin urmare, pentru Evanghelistul Luca, Maica Domnului este Chivotul Noului Legământ. Prin Mama lui Iisus, Dumnezeu și-a împlinit făgăduința pe care a revelat-o Sfântului Ieremia din cartea Macabeilor (2Mac 2,8). Îngerul Gabriel îi proorocește Mariei că Fiul ei va domni în veci peste poporul Domnului (Lc 1,30-33). Duhul Domnului o adumbrește pe Fecioară așa cum slava și norul Domnului adumbreau Cortul care adăpostea Chivotul în timpul lui Moise și al regelui Solomon. După mirarea Elisabetei că Maica Domnului intră în casa ei, Maria proclamă milostivirea lui Dumnezeu peste toți cei se tem de El și sprijinul pe care Domnul l-a oferit lui Israel, împlinind astfel promisiunile făcute părinților poporului iudeu (Lc 1,46-55). Nu în ultimul rând, Evanghelistul Luca ne descoperă că în Palestina istorică din timpul lui Iisus, noul Chivot umbla împreună cu Dumnezeu în mijlocul poporului.

Apocalipsa Sfântului Ioan – Chivotul din ceruri și Femeia înveșmântată în soare

În același capitol ,,The New Ark" (,,Noul Chivot"), Pitre oferă trei argumente solide pentru a evidenția legătura dintre apariția Chivotului, în Apocalipsa 11, și apariția Femeii, în Apocalipsa 12. Mai întâi, profesorul american precizează întreruperea pe care traducerile moderne o inserează între arătarea Chivotului și arătarea Femeii. Deoarece în manuscrisele grecești ale Apocalipsei nu sunt numerotate capitolele și versetele, versetul în care apare Chivotul în Templul ceresc nu este sfârșitul capitolului 11, ci începutul unei noi pericope, care introduce vedenia despre Femeia înveșmântată în soare[9].

[9] Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of Mary*, 62.

Apoi, Pitre arată că Femeia și Chivotul se află în Templul din cer. În sanctuar sunt zgomote puternice, care reprezintă manifestarea prezenței lui Dumnezeu. Între aceste glasuri care ies din Templul ceresc și strigătele Femeii care trăiește chinurile nașterii este o strânsă legătură. Pentru profesorul american, această legătură reprezintă profeția din cartea Isaia, în care autorul consemnează glasul Domnului ieșind din Templu și pedepsind vrăjmașii Lui, dar înainte de a simți dureri, a dat naștere unui fiu (Is 66,6-7). Cu alte cuvinte, prezența Chivotului și Femeii în Templul din cer și a zgomotelor care ies din sanctuar ne indică faptul că adevăratul Chivot este în cer[10].

În al treilea rând, Pitre evidențiază legătura între modul în care Chivotul și Femeia își fac apariția, prin repetarea termenului *ὁράω* („a arăta"). Așadar, așa cum apare Chivotul în Lăcașul ceresc, la fel apare și Femeia în cer. După cum precizează Pitre, această teză este împărtășită și de cercetători protestanți. În cele din urmă, adevăratul Chivot ne este descoperit în cer de către autorul Apocalipsei, acolo unde se află și Femeia înveșmântată în soare[11].

Chivotul din ceruri și Femeia înveșmântată în soare – aprofundare

Precizam în rândurile de mai sus că sunt întru totul de acord cu argumentele pe care Pitre le oferă din cartea Apocalipsa. Cu toate acestea, demonstrația profesorului american necesită o aprofundare. Pitre nu amintește de perspectiva protestantă din renumitul oraș universitar Tübingen, în care doi profesori au publicat opere monumentale despre ultima scriere din canonul biblic. Este vorba despre profesorul Heinrich Kraft, în 1974, și Jan Dochhorn, în 2010. Cei doi cercetători neagă legătura dintre arătarea Chivotului, în Apocalipsa 11, și arătarea Femeii, în Apocalipsa 12[12]. În opinia mea, demonstrația celor doi profesori germani este mai puțin convingătoare. Din acest motiv, în prezentul studiu, voi aprofunda argumentele lui Pitre, oferind o critică perspectivei evanghelice din Tübingen.

În 1974, Heinrich Kraft publică „Die Offenbarung des Johannes" („Revelația lui Ioan"), în care explică pe scurt că în Apocalipsa 11, Chivotul este arătat „în" cer, iar în Apocalipsa 12, Femeia reprezintă un semn arătat „pe" cer. Kraft subliniază o diferență între arătarea Chivotului și arătarea semnului Femeii. Chivotul nu este un semn, în timp ce Femeia, da. Semnul Femeii este arătat pe cer și poate fi văzut de toți oamenii de pe pământ, așa cum sunt văzute stelele, luna și soarele. Profesorul evanghelic evidențiază că astrele, care joacă un rol în identificarea

---

[10] Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of Mary*, 62.

[11] Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of Mary*, 62-3.

[12] Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1974), 163-4; Jan Dochhorn, *Schriftgelehrte Prophetie* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2010), 215-8.

personajului feminin, nu se află „în” cer, ci „pe” cer[13].

În 2010, Jan Dochhorn publică „Schriftgelehrte Prophetie” („Profeția scrisă”), în care aprofundează argumentația lui Kraft. Dochhorn explică diferența dintre arătarea Chivotului și arătarea semnului Femeii. În Apocalipsa 11, Templul lui Dumnezeu este deschis „în” cer, iar Chivotul poate fi văzut „în” cer. În Apocalipsa 12, semnul Femeii poate să nu își aibă locația „în” cer. Pentru profesorul german, sintagma *ἐν τῷ οὐρανῷ* este folosită diferit în Apocalipsa 11, fiind un atribut adverbial, care arată locația Chivotului, și anume în Templul ceresc. În capitolul 12, *ἐν τῷ οὐρανῷ* nu exprimă o locație exactă a Femeii. Distincția dintre cele două apariții este adâncită de termenul *σημεῖον* („semn”), menționat doar în Apocalipsa 12. Prin urmare, în capitolul 11, autorul Apocalipsei consemnează proclamarea prezenței și împărăției lui Dumnezeu prin menționarea fenomenelor din cer și a cufărului sacru, în calitate de tron al Domnului. În schimb, în capitolul 12, Sfântul Ioan scrie despre semnele care anunță sfârșitul istoriei. În cele din urmă, Dochhorn conchide prin idea că semnele din Apocalipsă 12 sunt văzute „pe” cer, iar Chivotul este văzut „în” Templul Domnului, care își are locația „în” cer[14].

Cu toate acestea, expresia *ἐν τῷ οὐρανῷ*, care este consemnată atât pentru arătarea Chivotului, cât și pentru arătarea Femeii, este tradusă eronat prin sintagma „pe cer”. Din punctul meu de vedere, traducerea corectă este „în cer”. Așadar, atât Chivotul Domnului, cât și Femeia sunt arătate în cer. În al doilea rând, Chivotul și Femeia au devenit vizibile pentru toți oamenii. Până în capitolul 11, Chivotul a fost „ascuns” de ochii oamenilor, în Templul ceresc. După deschiderea sanctuarului, Chivotul poate fi văzut de oamenii de pe pământ așa cum poate fi văzut semnul Femeii. De asemenea, pentru primii cititori ai Revelației, identitatea Femeii nu avea nevoie de interpretare. Descrierea unor personaje apocaliptice îmbrăcate special nu mai reprezintă o noutate. Domnul Hristos și îngerul învăluit în nor sunt descriși după aceeași schemă (Apoc 1,12-16; 10,1)[15]. Mai mult decât atât, în Apocalipsa Sfântului Ioan, stelele îi reprezintă atât pe îngerii slujitori, cât și pe cei căzuți[16]. Dacă ne amintim prezența heruvimilor pe capacul cufărului sacru și prezența stelelor care compun coroana Femeii, putem vedea asemănarea izbitoare. În sfârșit, autorul Apocalipsei nu menționează observatorii Chivotului și Femeii din

---

[13] Kraft traduce *ἐν τῷ οὐρανῷ* din Apocalipsa 11 ,,im Himmel” (,,în cer”), dar în Apocalipsa 12 traduce ,,am Himmel” (,,pe cer”). A se vedea: Kraft, Die Offenbarung, 163-4.

[14] Dochhorn, *Schriftgelehrte Prophetie*, 215-8.

[15] Dochhorn, *Schriftgelehrte Prophetie*, 217.

[16] Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan*, trad. Constantin Coman (București: Ed. bizantină, 2004), 186.

cer[17]. Din punctul meu de vedere, aceștia sunt pe pământ, dar văd în cer Chivotul și semnul Femeii.

Lipsa menționării observatorilor este deosebit de importantă. Pentru a înțelege cine sunt și unde se află cei care văd Chivotul și Femeia în cer, voi evidenția paralela din Evanghelia după Luca[18]. După părerea mea, Sfântul Ioan al Apocalipsei descoperă împlinirea profeției Mântuitorului din scrierea lucanică, cu privire la venirea Domnului. În Evanghelia după Luca, popoarele de pe pământ vor vedea semne în soare, în lună și în stele (Lc 21,25). În cartea Revelației, semnul Femeii este pus în legătură cu soarele, luna și stelele. Semnul Femeii a devenit vizibil pentru cei de pe pământ. Asemănarea dintre cele două scrieri din Noul Testament relevă că Evanghelistul Luca și autorul Apocalipsei cunoșteau aceeași revelație de la Dumnezeu cu privire la semnele eshatologice.

În plus față de acestea, arătarea Chivotului și arătarea Femeii vestesc venirea Domnului „cu norii" cerului (,,Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν" - Apoc 1,7). În Evanghelia după Matei, Mântuitorul ne descoperă că venirea Sa va avea loc când semnul Fiului Omului se va arăta „în cer" (,,καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ" - Mt 24,30). La vederea semnului, toate popoarele își vor bate pieptul pentru că vor vedea pe Fiul Omului venind „pe norii cerului" (,,τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ" - Mt 24,30). În Evanghelia după Marcu, la fel ca în Apocalipsă, Fiul Omului vine „cu norii cerului" (,,τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ" - Mc 14,62). Aceste diferențe oferă veridicitate traducerii ,,ἐν τῷ οὐρανῷ" prin expresia „în cer" din Apocalipsa 12. Semnele care anunță venirea Domnului sunt arătate în cer (Mt 24,30; Apoc 12,1-4; 15,1). Este imperios necesar a preciza că autorul cărții Revelație avea posibilitatea să exprime apariția Femeii „pe cer", așa cum Matei relevă venirea Fiului Omului „pe norii cerului". Cu toate acestea, Sfântul Ioan ne spune că arătarea Chivotului și arătarea Femeii, care sunt semne eshatologice, sunt în cer, așa cum arătarea semnului Mântuitorului este în cer.

Așadar, Chivotul și Femeia sunt vizibile în cer. Deși identitatea personajului feminin va fi vast analizată în teza mea de doctorat, anticipez că imaginea Femeii din Apocalipsei 12 este un simbol dual. În calitate de personaj individual, ea o reprezintă pe Maria, Mama lui Iisus, iar în calitate de figură colectivă, simbolizează Biserica. Legătura între Apocalipsa lui Ioan și Evanghelia după Luca, cu privire la Chivotul Legământului și Maica Domnului, relevă că Maria, Mama lui Iisus, a devenit Noul Chivot.

---

[17] Kraft, *Die Offenbarung*, 163-4.

[18] Dochhorn, *Schriftgelehrte Prophetie*, 215.

În loc de concluzii: Înălțarea Chivotului

Legătura profundă între Chivotul Legământului și Fecioara Maria ne arată că adevăratul Chivot se află în cer. Femeia din Apocalipsa 12 o simbolizează pe Mama lui Iisus, care se află în cer. Ea este regina cerului. Mai mult decât atât, Femeia din Apocalipsa 12 este pomenită în proximitatea Chivotului ceresc, care este semnul prezenței lui Dumnezeu. De fapt, așa cum am expus mai sus, Maica Domnului este Chivotul Noului Legământ. Ea este adevăratul Chivot, înălțat la cer.

Cu toate că Sfânta Scriptură nu descrie înălțarea trupului Mariei la cer, tradiția înălțării Mamei lui Iisus a fost împărtășită de creștinii antici. De asemenea, ei o identificau pe Maica Domnului cu Noul Chivot al Noului Legământ[19]. În plus față de acestea, creștinii din Antichitate nu erau singurii care credeau că Chivotul va fi înălțat la cer. Tradiția înălțării cufărului sacru era răspândită între iudei. Spre exemplu, în scrierea apocrifă ,,Vita Jeremiae" (,,Viața lui Ieremia") Chivotul Domnului este înălțat la ceruri[20].

Totuși, există o diferență între Chivotul din Vechiul Testament și Maica Domnului, în calitate de Chivot al Noului Legământ. Primul Chivot a fost construit de om, după modelul chipului descoperit de Dumnezeu (Ieș 26,30). Cufărul sacru este o creație a omului, în timp ce Maria, Mama lui Iisus, este creația lui Dumnezeu. Ne putem întreba ce chip a văzut Moise în cer pentru a face Chivotul? În opinia mea, Moise a văzut în cer chipul Mariei, așa cum Isaia a văzut prin descoperire nașterea Mântuitorului din Fecioară (Is 7,14).

Nu în ultimul rând, în istoria mântuirii, Maria, Mama lui Iisus, în calitate de Chivot al Noului Legământ, ia locul vechiului Chivot. Soarta primului Chivot a fost profețită de Dumnezeu prin Sfântul Ieremia, care ne spune că în vremea ce va să vină, nu se va mai vorbi despre Chivotul Legământului Domnului. Nimeni nu va mai vorbi despre cufărul sacru, nimeni nu-și va mai aduce aminte de el și nimănui nu-i va părea rău de el, de aceea nimeni nu va mai construi un alt Chivot (Ier 3,16). Astfel, profeția despre vechiul Chivot este împlinită prin arătarea Mariei în calitate de adevărat lăcaș a lui Dumnezeu, care depășește sfințenia cufărului construit de Moise. Prin urmare, ce s-a întâmplat cu primul Chivot nu mai are vreo importanță, deoarece Apocalipsa Sfântului Ioan ne descoperă Noul Chivot în cer[21].

---

[19] Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of Mary*, 65.

[20] Kraft, *Die Offenbarung*, 162.

[21] Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of Mary*, 69.

„Rugăciunea Domnească” în limba slavonă în interpretarea Sfântului Ioan Gură de Aur [Câteva comentarii asupra istoriei textului, codicelui și redacției de scriere]*

Drd. **Ioan Krauciuc**
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ep. Dr. Vasile Coman”
Universitatea din Oradea
ioan_krauciuc@yahoo.com

Abstract

It began (X-XI century) when in Kievan Rus the new Christian religion was consolidated, the texts of some biblical books were brought from the South Slavic and Byzantine scholarly centres, then gradually in this part of Europe were formed scholarly centres such as those in Kyiv, the Great Novgorod, Pskov, Tveri, and some monasteries. In the first part, I will present some of the first biblical texts from the Slavonic language, the period in which it is part of the Slavonic language. That text that St. John interprets from the Slavonic language is: *Our Father, who is in heaven, sanctify Your name* (Matt 6:9). In the second part, I will show the way St. John Chrysostom interpreted the text in question, the actuality of the message, the codices and the editorial staff of which he was a part, as well as the history of the text; This word *our Father* has more power than any other to teach us every virtue. The exegesis made by St. John is profound and with applications in all areas of religious life. The process of receiving the Christian religious book from these cultural-spiritual areas continued in the XVI-XVIII centuries.

Keywords: Our Father, the Slavonic language, St. John Chrysostom, prayer, translation

Introducere

Până la încreştinarea slavilor de sud şi a celor de est şi până la misiunea fraţilor Kiril şi Metodiu în Moravia Mare (secolele IX-X), *Biblia*, de la crearea ei, pe parcurs de mai mult de un mileniu (sec. IX-VIII î.Hr. – sec. II d.Hr.), a avut o bogată istorie, circulând sub formă de manuscrise în Antichitate şi în Evul Mediu, în Orientul Apropiat, în Nordul Africii şi întreg Imperiu Roman, apoi şi în întreaga Europă prin încreştinarea altor spaţii europene. Acest fenomen cultural-spiritual de importanţă

* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof.univ.dr. Nicu Dumitrașcu) pentru publicare în acest volum.

epocală a fost şi mai continuă să fie studiat deosebit de temeinic în întreaga lume[1].

Odată cu încreştinarea slavilor de sud, a bulgarilor în special (în anul 865), a început şi traducerea unor cărţi din *Vechiul* şi *Noul Testament* în limba slavonă, numită şi slavă veche bisericească. Fenomenul a continuat prin încreştinarea slavilor de Răsărit (988), eveniment prin care au fost puse începuturile receptării scrisului chirilic în limba slavă veche şi a primelor cărţi sau texte biblice din *Vechiul* şi *Noul Testament* la Kiev, apoi şi în întreaga Rusie Veche. Dacă la început ierarhii şi propovăduitorii credinţei creştine erau aduşi în spaţiul est-slav cu sprijinul patriarhilor de Constantinopol din lumea sud-slavă, şi mai ales din Ţaratul Bulgariei, apoi, treptat, atât în capitala Rusiei Kievene, cât şi în alte părţi ale spaţiului etnic est-slav sunt înălţate biserici, fondate mănăstiri şi schituri ortodoxe pe lângă care încep să-şi desfăşoare activitatea centre de instruire a clerului şi de copiere a diferitelor cărţi ale *Vechiului* şi *Noului Testament* sau a altor cărţi necesare oficierii slujbei creştine ortodoxe[2].

Traducerea primelor texte biblice în limba slavonă s-a efectuat la început de cele mai multe ori de pe manuscrise în limba greacă veche, care aveau o largă răspândire în Bizanţ şi în spaţiile culturale limitrofe. Se admite, aducându-se de oamenii de ştiinţă mai multe exemple în această privinţă, că pentru a efectua tălmăciri cât mai exacte în limba slavă veche cărturarii bizantini şi sud-slavi nu rareori apelau şi la redacţii ale cărţilor biblice în limbile evreiască şi latină. Dacă la începuturi (sec. X-XI), precum am arătat, când în Rusia Kieveană se consolida religia nouă creştină, textele unor cărţi biblice erau aduse din centrele cărturăreşti sud-slave şi bizantine, de pe care erau realizate copii, ca acestea să fie puse la dispoziţia clerului est-slav în plin proces de formare, apoi în continuare treptat în această parte a Europei s-au format centre cărturăreşti cum ar fi cele din Kiev, Marele Novgorod, Pscov, Tveri, unele mănăstiri ş.a. [3].

Mai târziu, în condiţiile când bibliotecile şi scripturiile balcanice, cele sud-slave în special (din Bulgaria, Serbia, Muntenegru ş.a.), suferă mult de pe urma cuceririlor otomane, o parte din cărţile copiate în cnezatele est-slave (Kievean, Novgorodean, Vladimiro-Suzdalian, Halici-Volânian ş.a.), inclusiv cărţi din ciclurile

---

[1] Damian P. Bogdan, *Paleografia româno-slavă: Tratat şi album* (Bucureşti: Direcţia Generală a Arhivelor Statului din Republica Socialistă România, 1978), 175.

[2] Irina Vasilevna-Pozdeeva, Irina Danilovna-Kashkarova şi Maia Mikhailovna-Lerenman, *Catalogul cărților tiparului chirilic din secolele XV-XVII* (Moscova: Biblioteca științifică a Universității din Moscova, 1980), 63.

[3] Valentina Pelin, *Manuscrise româneşti din secolele XIII-XIX în colecţii străine (Rusia, Ucraina, Bielorusia). Catalog*, ed. Andrei Eşanu, Valentina Eşanu şi Veronica Cosovan (Chișinău: Editura Știința, 2017), 54.

biblice, ajung la bulgari şi sârbi, contribuind la menţinerea vieţii creştine ortodoxe pe aceste meleaguri. Drept exemplu în această privinţă poate servi *Evangheliarul lui Dobromir* (*Добромирово Евангелие*) din sec. al XII-lea, care a circulat în sudul Dunării, ajungând şi în posesia lui „popa Petru din Nicopol de pe Dunăre" în 1568[4]. Mai mult, cercetările au arătat că un şir de scrieri ale cărturarilor din Rusia Kieveană au fost receptate în literaturile sud-slave până la căderea Bulgariei şi Serbiei sub stăpânirea otomană, iar de acolo acestea, în redacţie medio-bulgară sau sârbească, au ajuns în secolele XV-XVI şi în Ţările Române, unde au fost copiate şi răspândite, contribuind la crearea atmosferei cultural-spirituale în alt spaţiu – cel românesc.

Istoria coexistenței stihiilor latine și slave în spațiul lingvistico-cultural daco-român este unul dintre obiecte de studiu mai interesante în istoria limbilor din Europa, care, din păcate, nu e suficient de studiat și evaluat în afara României. Poate că din cauza acestei situații constă în faptul că *conditio sine quq non* a acestor studii este cunoștiința profundă a istoriei limbilor slave și a limbii române. În orice caz, credem că o bună înțelegere a slavonismelor românești poate să înlesnească interpretarea situațiilor analoage, ca, de pildă, a celor din *Slavia Latina*[5].

„Slava veche" este numită „veche" prin faptul ca este *cea mai veche expresie scrisă a unui idiom slav*, deci cea mai veche *limbă slavă literară*, limba în care s-au făcut primele traduceri din greacă ale textelor religioase în deceniul al șaptelea al secolului al IX-lea de către Constantin-Chiril și Metodie, primii cărturari ai slavilor[6]. Răspândindu-se, prin copii succesive, pe teritorii tot mai întinse, în Moravia, Serbia, Bulgaria și în răsărit, până în Rusia kieviană, începând chiar din a doua jumătate a secolului al X-lea (pentru Moravia) și continuând în secolele următoare, această limbă, *slava veche* începe să fie influențată, sub pana copiștilor, de limbă vie vorbită slavă a fiecăruia dintre aceștia, moravi, sârbi, bulgari sau ruși; în acțiunea de copiere a textelor, ca și în noile texte (unele chiar originale) produse acum, autorii lor introduc, sub presiunea mediului lingvistic, a limbii lor slave în continuă dezvoltare, elemente de fonetică, morfologie, chiar și lexic, specifice acestor limbi[7].

Fiind o variantă modificată a slavei vechi, prin introducerea de elemente din limbile vii vorbite (slave şi neslave), este firesc să admitem că, în timp, slavona s-a aflat în relaţii tot mai accentuate de interdependenţă cu aceste limbi.

---

[4] *Catalog consolidat al cărților scrise de mână slavo-ruse stocate în URSS*, vol. 71 (Moscova, 1984), 23.

[5] Andrei Eșanu și Valentina Eșanu, *Cartea est-slavă în ţările române în secolele XV-XVII*, în *Lumina cărţii la români (sec. XIV-XIX). Studii, surse şi materiale* (Bucureşti / Brăila: 2018), 61-7.

[6] Vladislav Knol, „Limba slavonă și slavonismele în context românesc – Romanoslavica," în *Asociația slaviștilor din România* 4 (2018): 62.

[7] Jiva Milin, *Din istoricul cercetării manuscriselor slavo-române*, Rsl, XXVIII, 1990, reprodus în vol. *Studii de slavistică* (Timișoara, 1998), 5-73.

Într-o primă perioadă, pe care o putem numi *slavă veche târzie* sau *preslavonă* (sec. X-XII) slava veche, folosită în scris, prin copii succesive ale textelor liturgice, îşi păstrează în bună măsură caracterele ei iniţiale, bulgaro-macedonene, influenţa limbilor vii, vorbite fiind abia la început şi manifestându-se destul de sporadic[8].

De mai multă vreme s-a stabilit că dintre primele cărţi traduse în limba slavă veche după creştinarea bulgarilor în sec. IX-X făceau parte *Evanghelia* (aşa – numită Biblia *în spaţiul est-slav şi în cel de interferenţă cu lumea românească*. *Evanghelia – Tetr* sau *Tetraevanghelie*, care întrunea cele patru evanghelii canonice, în slavoneşte numită *Четвероевангелие*), *Apostolul*, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul* din *Noul Testament*, *Psaltirea* şi alte cărţi (*Cartea Rut*, *Pildele lui Solomon*, *Ecclesiastul*, *Cântarea Cântărilor*, *Cartea înţelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah*) din *Vechiul Testament*, precum şi *Paremiile* şi diferite Vieţi de Sfinţi. Aceste traduceri au fost efectuate în baza noului alfabet slav (la temelie a fost pus alfabetul grecesc, la care s-au adăugat altele, pentru a reda întreg spectrul de sunete ale limbii slavone, la început de 38, apoi 43 de litere) inventat de marii cărturari misionari bizantini Constantin-Kiril (cca 827-869) şi fratele său Metodiu (815-885) cu ocazia îndeplinirii misiunii lor de încreştinare în Moravia Mare[9].

„Tatăl nostru” – convorbirea cu Dumnezeu

În prima parte a prelegerii mele, după ce voi prezenta câteva dintre cele dintâi texte biblice traduse în limba slavonă, voi insista asupra *Rugăciunii Domnești*, respectiv asupra versetului *Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău* (Mt 6,9).

Tatăl nostru este așa în ceruri, lasă numele tău să strălucească, să vin Facă-se voia Ta, ca în cer și pe pământ, dă-ne astăzi pâinea noastră cea de toate zilele, și lasă-ne datoria noastră, piele și ne punem datoriile, și nu ne duce în ispită, dar mântuiește-ne de cel rău. [precum a Ta este împărăția și puterea și slava Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt, acum și în vecii vecilor] (textul rugăciunii „Tatăl nostru” în slavonă bisericească)[10].

O observație deosebit de interesantă este cea legată de vocabularul rugăciunii. „Tatăl nostru este cartea de vizită a limbii în lume, căci ea conține termeni fundamentali din graiul unei comunități istorice – paternitate, cârmuire, voie, pâine, rău etc.). În forma actuală, rugăciunea Tatăl nostru conține 60 de cuvinte, din care 90% sunt de origine latină, iar 10% sunt împrumuturi din alte limbi – sau derivate românești din împrumuturi: slave (sfințească, voia, greșalele, greșiților, ispită,

---

[8] Marinela Machidon, *Manuscrise și tipărituri slavone și românești din fondul dobrogean* (București: Cartea Universitară, 2006), 87.

[9] Petre P. Panaitescu, *Contribuția la Istoria Culturii Românești* (București: Minerva, 1971), 45.

[10] Bogdan, *Paleografia româno-slavă: Tratat şi album*, 95.

izbăvește) și maghiare (viclean). Prin urmare, rugăciunea păstrează în textul său numeroase indicii despre felul în care circula rugăciunea, despre limbile și curentele care au influențat lumea românească într-o anumită perioadă a istoriei, dar și despre contactele culturale dintre țările învecinate și provinciile istorice românești[11].

Rugăciunea este convorbirea omului cu Dumnezeu. Dumnezeu este Duh. Și așa cum spune Sfântul Dionisie Areopagitul, Dumnezeu este mai presus de duh. Și prin urmare, datorită firii Sale, Dumnezeu este atât de întins, atât de revărsat peste tot, încât omul poate să fie în orice clipă împreună cu El și cu duhul credinței să-L vadă și să vorbească cu El. Nicio persoană nu ne este atât de aproape, neîncetat, așa cum este Dumnezeu[12].

Sfântul Teofan Zăvorâtul, un sfânt rus din secolul al XIX-lea, spune că rugăciunea înseamnă a sta înaintea lui Dumnezeu cu mintea în inimă. Aici ajungem la problema mare pe care o subliniază părinţii, şi anume că atunci când ne rugăm trebuie să ne adunăm din împrăştierea lumii. De obicei noi suntem extrem de împrăştiaţi în viaţa de zi cu zi, mintea noastră zboară în toate părţile, gânduri de tot felul ne vântură mintea în toate direcţiile. Astfel, pentru a ne putea ruga cum se cuvine este foarte important să te aduni din această împrăştiere şi să ajungi la ceea ce spun părinţii şi anume să se unească mintea cu inima şi împreună să se înalţe spre Dumnezeu. Străduinţa noastră trebuie să fie mai întâi ca mintea să se închidă în cuvintele rugăciunii. În Scara Sfântului Ioan Scărarul se spune că „dacă mintea vrea să se roage în inimă şi nu poate, atunci rosteşte rugăciunea cu buzele şi ţine-ţi mintea în cuvintele rugăciunii" – fă măcar acest efort de a-ţi ţine mintea în cuvintele rugăciunii şi cu timpul Dumnezeu îţi va da şi rugăciunea inimii.

„Rugăciunea este respirația sufletului; prin ea sufletul respiră în atmosfera cerului. Rugăciunea este hrana sufletului; prin ea sufletul se hrănește cu lumini de sus. Rugăciunea este puterea sufletului; prin ea sufletul soarbe puteri divine"[13].

Obârşia rugăciunii Tatăl nostru este cu totul şi în toate cuvintele ei dumnezeiască, fiind alcătuită de Dumnezeu Fiul, adică de însuşi Mântuitorul nostru, la rugămintea unuia dintre Apostoli: „Doamne, învaţă-ne şi pe noi să ne rugăm" (Lc 11,1). Atunci Mântuitorul i-a învăţat rugăciunea Tatăl nostru (Mt 6,9-13). Deci, când rostim această rugăciune, grăim înseşi cuvintele Domnului nostru Iisus Hristos; ne rugăm cu adevărat în numele Domnului Iisus Hristos. De aceea, se numeşte Rugăciunea Domnească[14].

---

11 Maria Danilov, „Istoricul tipăririi şi arealul de răspândire a Bibliei româneşti de la Petersburg (1819)," *Tyragetia* IV-V (1997): 215.

12 Articole duhovnicești „Rugăciunea este convorbirea omului cu Dumnezeu", accesat 25.03.2022 https://marturieathonita.ro/rugaciunea-este-convorbirea-omului-cu-dumnezeu/.

13 Nicolae Mladin, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. II (Alba Iulia: Reîntregirea, 2003), 50.

14 *Catehism – învățătura de credință ortodoxă* (Cluj Napoca: Renașterea, 2009), 224.

Rugăciunea Domnească este parte din perlele numite rugăciuni începătoare, rugăciuni pe care le auzim aproape la toate ierurgiile și slujbele Bisericii Ortodoxe dar și la deschiderea programului particular de rugăciune: rugăciunile de dimineață și seară, acatiste, paraclise etc.

Dar cea mai importantă așezare o are în Sfânta Liturghie înainte cu puțin de Sfânta Împărtășanie. Despre aceasta, pr. Dumitru Stăniloae spunea: „...pentru că prin Sfânta Împărtășanie ne vom uni în modul cel mai strâns cu Fiul Tatălui făcut Om și prin aceasta vom deveni și noi fii după har ai Tatălui (...). Ai cărui Tată? Ai Tatălui pe care-L rugăm zilnic, „Tatăl nostru”[15].

„Ocinaș” este începutul rugăciunii în slavonă (*otče našu*), iar în zone din Transilvania această titulatură încă se păstrează și are sensul de „rugăciune”. Pentru cercetători, acesta este un indiciu că pe vremuri românii din acea zonă se rugau în slavonă.

,,În aceste două cuvinte, „Tatăl nostru”, aflăm sensul iubirii și răspunsul la iubire, experiența apropierii sufletești și bucuria ei, credința care devine încredere, dependența care cedează locul libertății. (...) Aceste două cuvinte nu sunt doar începutul, ci și temelia Rugăciunii Domnești; ele fac posibile toate celelalte cereri îmbogățindu-le cu semnificații profunde”[16].

Sintagma „Tatăl nostru care ești în ceruri” subliniază câteva aspecte deosebit de importante la care vă invit să reflectăm. Pe de o parte evidențiază diferența dintre Dumnezeu Tatăl, Părintele tuturor și tatăl biologic al fiecăruia dintre noi. Pe de altă parte, ne indică Ființa dumnezeiască și supra-inteligență a lui Dumnezeu care e la fel de superioară ființei umane precum este distanța de la cer la pământ, ba mai mult[17].

Preamărim numele lui Dumnezeu, ducând o viaţa cucernică, împodobită cu virtuți și fapte bune, de la care oamenii să se îndemne să slăvească numele Lui. Cu alte cuvinte, oricine rostește „Tatăl nostru… sfințească-se numele Tău” își ia îndatorirea să preamărească prin faptele și vorbele sale pe Dumnezeu, aşa încât să se împlinească în el porunca lui Iisus Hristos: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri” (Mt 5,16). Deci, lucru de căpetenie al cererii „sfințească-se numele Tău” este nu numai să nu se hulească numele lui Dumnezeu prin viața noastră, ci să se slăvească și să „Sfințim numele Tatălui nostru cel după har, Care este în ceruri,

---

[15] Ioanichie Bălan, *Convorbiri Duhovnicești*, vol. II (Roman: Episcopia Romanului și Hușilor, 1990), 62.

[16] Alexander Schmemann, *Tatăl nostru*, trad. Luminița Irina Niculescu (București: Sophia, 2010), 17-9.

[17] Sf. Grigorie de Nysa, *Despre rugăciunea domnească*, în *PSB* 29, trad. de Dumitru Stăniloae și Ioan Buga (București: IBMO, 1982), 427.

omorând pofta pământească și curățindu-ne de patimile aducătoare de stricăciune”[18].

Prin *Tatăl nostru* se afirmă filiaţia creştină a omului în raport cu Dumnezeu. Comentariile patristice, după cum vom analiza în prezenta lucrare, subliniază că rostirea *Rugăciunii domneşti* solicită o stare existenţială restaurată în Hristos, singura prin care omul, în mod eclesial-sacramental, devenit „fiu în Fiul” poate să rostească „Tată” în adresarea sa către Dumnezeu. Rezidit în Fiul, omul devenit „fiu”, îşi regăseşte în această stare „propria sa vocaţie” pe care şi-o afirmă rostind cuvintele rugăciunii. Astfel *Tatăl nostru* apare, în sfera generală a rugăciunii, drept „vocaţia” firească şi miezul acesteia. În cuvintele lui *Ocinaș*, Iisus Hristos, ca persoană (Cuvânt şi lucrare izbăvitoare), „se aude în mod concret”. Rostirea lui implică trăirea „pentru Dumnezeu şi preamărirea Numelui Său, ca lucrare de venire a împărăţiei, trăirea *cu* Dumnezeu, prin comunicarea cu voinţa Sa, şi trăirea *în* Dumnezeu printr-o profundă unitate cu Duhul Fiului Său, Fiu întru care toţi oamenii sunt percepuţi ca fraţi”[19].

Sinteză a rugăciunii, „Tatăl nostru” conţine fundamentele ce definesc autentica închinare, respectiv: „afirmarea transcendenţei dumnezeieşti, izvorul adorării şi preamăririi, afirmarea Dumnezeului Celui Viu, Atotputernic, Unic, plin de credincioşie, Atotmilostiv şi afirmarea lui Dumnezeu ca Mântuitorul care iartă păcatele creaturii Sale şi Voinţei Căruia se supun toate printr-o dependenţă plină de recunoştinţă, de încredere şi dragoste”[20].

Prin *Rugăciunea domnească* „rugăciunea nu este doar o activitate spirituală a firii, ci una supranaturală, deoarece *Tatăl nostru* este rod al harului, şi al intervenţiei divine. Adevărata rugăciunea este născută şi descoperită în noi de Duhul Sfânt.

Aşadar, *Tatăl nostru* solicită nu doar ca umanul să fie renăscut în Hristos prin Sfintele Taine, ci angajează pe cel ce-l rosteşte la o viaţă religios-morală plină de dinamism, în care fiecare zi înseamnă o mai deplină altoire a sa pe viaţa lui Hristos care locuieşte şi rămâne întru el. Şi doar astfel creştinul vorbeşte ca un adevărat fiu al lui Dumnezeu, iubeşte şi se poartă ca un adevărat fiu al lui Dumnezeu[21].

„Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău” (Mt 6,9)

În a doua parte, voi analiza maniera în care Sfântul Ioan Gură de Aur a interpretat textul respective (*Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău* (Mt 6,9), actualitatea mesajului său, istoria, codicele și redacția în care a fost scris.

---

[18] Serafim Alexiev, „Rugăciunea domnească – tâlcuire la rugăciunea Sfântului Efrem Sirul,” accesat 25.03.2022, https://deasaimpartasirecunevrednicieosandavesnica.wordpress.com/2017/11/26/__trashed-2/ .

[19] Alexander Schmemann, *Introducere în Teologia liturgică*, trad. Vasile Bârzu (București: Sophia, 2002), 85-93.

[20] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* (București: Ed. Științifică, 1991), 9.

[21] Alexandru Stan, „Rugăciunea în Creştinism şi în alte mari religii,” *O* 4 (1983): 509

„Cât de mare este iubirea de oameni a lui Dumnezeu! Celor care s-au depărtat de El și au ajuns în cele mai mari răutăți, le-a dăruit atât iertare de păcate și împărtășire de har, încât le-a îngăduit să-L numească Tată”[22]. Numirea lui Dumnezeu cu apelativul de Tată apare atât în Vechiul Testament: *Popor nechibzuit şi fără de minte, au nu este El tatăl tău, Cel ce te-a zidit, te-a făcut şi te-a întemeiat?* (Deut 32,6); *Si acum strigi către Mine: „Tatal meu, Tu ai fost povățuitorul tinereților mele”* (Ier 3,4) cât și în cadrul Evangheliei mateiene: *Deci dacă voi, răi fiind, știți să dați daruri bune fiilor voștri, cu cât mai mult Tatăl vostru cel din ceruri vă va da cele bune celor care cer de la El?* (Mt 7,11). Prin acest apelativ se afirmă filiația divină și fraternitatea universală a oamenilor. Totuși, Dumnezeu este doar Tatăl celor botezati: Rugăciunea aceasta se cuvine să o spună numai cei botezați, cum o arată și legile bisericii, dar și cuvintele de la începutul rugăciunii – ca cel nebotezat nu poate să numească pe Dumnezeu Tatăl! (Sf Ioan Gura de Aur), deoarece „în credința Bisericii primare, Dumnezeu este Tată la propriu doar celor renăscuți sacramental, sfințenia nu e decât arătarea în uman a vieții treimice ce ni se împărtășește cultic, împărăția este un *deja* prin Sfintele Taine, voința morală, libertatea, ca și puterea iertării sunt capacități ce se nasc în apele botezului, existență religios morală nu-i este cu putință decât omului euharistic”[23].

Dumnezeu este omniprezent și „nu e despărțit spațial de om, ci e despărțit spiritual de insul păcătos”. Mântuitorul a coborât cerul pe pământ: „Nimeni nu s-a suit în cer, fără numai Cel ce s-a coborât din cer, Fiul Omului, care este în cer” (In 3,13).

Numele lui Dumnezeu este sfânt, el nu trebuie luat în deșert: „Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert, că nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deșert numele Lui” (Ieș 20,7). „A sfinți numele lui Dumnezeu înseamnă, pe de o parte, a ne feri de orice defăimare, batjocură, hulă, înjurie, iar pe de altă parte, înseamnă a ne sfinți pe noi înșine, a ne ridica la sfințenia slavei sale”[24]. Fericitul Augustin este și mai categoric: „A sfinți numele lui Dumnezeu înseamnă a deveni sfânt”. Porunca sfințeniei o mai dă Mântuitorul ucenicilor și în alte ocazii: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor încât, văzând faptele voastre cele bune, să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri” (Mt 5,16); „Fiți dar voi desăvârșiți precum Tatăl vostru cel ceresc desăvârșit este” (Mt 5,48).

Prin această rugăciune (Tatăl nostru), Hristos l-a înălțat imediat la ceruri pe ascultător și de la început i-a amintit toată binefacerea. Pentru că cel care L-a numit pe Dumnezeu Tată, prin acest unic nume a mărturisit și iertarea păcatelor și nimicnicia

[22] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. de Dumitru Fecioru (București: IBMO, 2003), 362.

[23] Vasile Vlad, *Comentariile patristice la Tatăl Nostru în biserica primelor cinci secole* (Deva: Emia, 2005), 6.

[24] Constantin Galeriu, *Rugăciunea Tatăl nostru* (București: Harisma, 2002), 41.

iadului și dreptatea și sfințenia și izbăvirea și infierea și legătura frățească cu Fiul Unul-Născut, și darul Sfântului Duh, pentru că nu poți să-L numești pe Dumnezeu Tată dacă nu ai dobândit toate aceste bunătăți. Tot prin această expresie, ne mai învață faptul că rugăciunea trebuie să se facă pentru toți frații, fiindcă nu spune „Tată meu, Care ești în ceruri”, ci „Tatăl nostru”. Și zice așa tocmai pentru că cel care se roagă să pomenească în rugăciunile lui toată Biserica, să nu se gândească doar la sine, ci în orice împrejurare să aibă în minte și folosul aproapelui[25].

Și Hristos nu Se mulțumește doar cu acest cuvânt, ci adaugă și o altă cerere, zicând: ,,*Sfințească-Se Numele Tău*”, astfel, acest cuvânt înseamnă ,,Slăvească-Se”! Învrednicește-ne, zice Hristos, să arătăm o asemenea desăvârșire în viața noastră, încât oricine dintre cei care ne vede, să-L preaslăvească pe Dumnezeu[26].

În original, are de fapt sensul de „să fie sfințit” și nu de reflexiv: numele este sfințit de oameni, prin comportamentul lor. Ideea este mai bine explicată la Sfântul Ioan Gură de Aur, care spune că Evanghelia nu ar fi trebuit să fie scrisă, ci ar fi trebuit să fie dedusă din comportamentul credincioșilor. Așa cum subliniază Sfântul Ioan Gură de Aur: „Dumnezeu are deplină slava Sa și este totdeauna aceeași; totuși Hristos poruncește ca acela ce se roagă să-L slăvească pe Tatăl, ca Tatăl să fie slăvit și prin viața noastră”[27].

La fel ca şi în secolele XI-XIII, în veacul următor, al XIV-lea, în spaţiul est-slav sunt deosebit de slab reprezentate prin copii manuscrise cărţile Vechiului Testament, încât după identificările efectuate de savanţii ruşi, în frunte cu S.O. Şmidt, puţine dintre acestea conţin cărţi din partea întâi a Sfintei Scripturi[28].

Astfel, treptat, în Rusia Kieveană şi mai ales după scindarea acesteia în mai multe cnezate (cu începere din sec. al XIII-lea), la slavii de est apar şi primele centre cultural ecleziastice în care se efectuează nu numai copierea codicelor respective, dar se fac şi traduceri ale aceloraşi cărţi ale Vechiului şi Noului Testament din limba greacă în cea slavă veche bisericească de redacţie rusă. Dacă la început sunt traduse parţial sau integral cărţile Noului Testament, cel mai frecvent fiind vorba de cele patru evanghelii, apoi mai târziu sunt traduse şi cărţile Vechiului Testament[29].

---

[25] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvinte de Aur. Rugăciunea, tăria și puterea sufletului*, vol. V (Galați: Egumenița, 2013), 24.

[26] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru. Cuvânt ascetic* (București: IBMO, 2010), 22.

27 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în *PSB* 23, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1994), 251.

[28] Catalog SNG = Catalog consolidat al cărților scrise de mână slavo-ruse păstrate în Rusia și țările baltice. Secolul al XIV-lea numărul (Apocalipsa – Letopisețul Laurențian), 63-65 (Moscova: Șmidt, 2002), 170-6.

[29] Petre Panaitescu, *Manuscrise slave din Biblioteca Academiei RPR*, vol. 1 (Bucureşti: Ed. Academiei Republicii Populare Romîne, 2003), 77.

Cel mai vechi manuscris integral al Noului Testament copiat în spaţiul est-slav păstrat până astăzi este cel de la mănăstirea Ciudov (*Чудовский монастырь*) din Moscova, codice care datează din secolul al XIV-lea. În schimb, se pare, un text integral al Vechiului Testament cu cărţile sale canonice a fost pus laolaltă doar odată cu punerea la punct a unui codice integral manuscris în limba slavă bisericească, către finele secolului al XV-lea. Or, se pare, către această din urmă perioadă încă nu erau tălmăcite în slavoneşte toate cărţile Vechiului Testament. Această muncă intelectuală de anvergură în premieră pentru lumea est-slavă s-a desfăşurat în anturajul arhiepiscopului de Novgorod – Ghenadie, cu începere din 1489, când acesta a întreprins primele acţiuni în vederea identificării şi acumulării de manuscrise pentru întocmirea textului integral al Bibliei. Prin 1490-1491, la invitaţia lui Ghenadie la Novgorod, a sosit un monah pe nume Veniamin, de neam ceh sau croat, căruia i s-a încredinţat traducerea textelor din Vechiul Testament care lipseau în vechile traduceri slave din greacă şi care nu se aflau în circulaţie în lumea est-slavă[30].

Şi în cadrul redacţiei sârbo-croate textele scrise în sec. XII-XIII erau mai fidele originalului vechi slav (*Evanghelia lui Miroslav,* 1179; *Evanghelia lui Vukan*, 1202-1203; *Foile de la Viena,* sec. XII; *Tatăl nostru, Apostolul lui Grskovic, Apostolul lui Mihanovic,* ambele de la răscrucea sec.XII și XIII), în timp ce altele, din sec. XIVXV (Apostolul de la Sisatovac, 1324, Codicele lui Hval, 1404) sunt destul de serios sârbizate. Există şi situaţii, în cazul unor texte de mare circulaţie, când s-au păstrat versiuni ale aceleiaşi scrieri, în două redacţii slavone diferite: *Cronica lui Manasses*, tradusă iniţial din greacă în medio-bulgară (în prima jumătate a sec. XIV), păstrată în trei copii mediobulgare, este cunoscută şi prin două copii în redacţia sârbo-croată (din sec. XVI- XVII), deci destul de târziu[31].

Pe la mijlocul secolului al XVII-lea, din iniţiativa ţarului Rusiei Alexei Mihailovici, la Moscova a început lucrul în vederea pregătirii unei noi ediţii a *Bibliei* în limba slavă bisericească. În acest scop au fost invitaţi de la Kiev ieromonahii Epifanie Slavineţkij, Arsenie Koreţkij şi Damaskin Ptiţkij. Pe parcurs de 10 ani aceştia au pregătit câteva tipărituri de slujbă ortodoxă, între care *Apostolul*, *Evanghelia* şi *Psaltirea*. Dacă primele două nu au suferit redactări, apoi *Psaltirea* a fost redactată substanţial după textul original al *Septuagintei* şi a ieşit de sub tipar la 1658[32].

În paralel, pe parcursul secolului al XVIII-lea, în tiparniţele din Lvov, Kiev, Moscova ş.a. au fost scoase la lumină în mai multe rânduri *Noul Testament*, *Psaltirea*, *Apostolul* şi alte cărţi biblice şi de slujbă bisericească, dintre care unele de asemenea au ajuns şi pe meleagurile româneşti.

---

30 Alexandru Gonța, *Documente privind istorie României prin veacurile XIV-XVII (1384-1625). Indicele numelor de locuri* (Bucureşti: Ed. Academiei Române, 1990), 54.

31 Panaitescu, *Contribuția la Istoria Culturii Românești*, 46.

32 Elena Lință, „Cele mai vechi manuscrise slave din țara noastră," *RLS* XVIII, (1972): 245-64.

Astfel, din cele arătate mai sus putem trage concluzia că pe parcursul sec. XI-XVIII, în scurtă vreme după creştinare, slavii de răsărit au manifestat un mare interes faţă de înţelepciunea cărţii şi mai ales faţă de textele biblice, pe care le-au recopiat după izvoade sud-slave, ca mai târziu să recurgă la traducerea lor directă după originalele *Septuagintei* şi ale *Vulgatei*. Către sfârşitul secolului al XV-lea în mediul est-slav s-a reuşit întocmirea unui codice integral al *Bibliei* în limba slavă veche bisericească, care la început a circulat prin copii şi a fost pus la temelia primei ediţii a *Bibliei* în limba slavonă bisericească (Ostrog, 1581). Acelaşi izvod a servit drept temelie pentru ediţiile ulterioare din secolele XVII-XVIII ale *Sfintei Scripturi* în estul slav al Europei.

Concluzii

„Noi trebue adecă să ne obligăm că vom împlini cât mai exact și în măsură cât mai deplină și mai largă voia lui Dumnezeu. Se înțelege dela sine, că în năzuința aceasta nu este de ajuns ca noi să ne mărginim numai la noi înșine, ci vom trebui ca să căutăm a înrîuri în mod binefăcător și asupra împrejurimei noastre, ca și ea alături de noi să facă la fel. Și când noi vom fi atins această țintă măreață, atunci împărăția lui Dumnezeu va fi defapt întruchipată între noi oamenii cei de pe pământ”[33]. Ne exprimăm credința că Dumnezeu este cel mai puternic și mai slăvit împărat, singurul Care poate împlini cererile noastre. Pentru aceasta îl preamărim, slăvim și iubim.

Noi ne-am obişnuit din copilărie cu rugăciunea Tatăl nostru şi ni se pare firesc să-i spunem lui Dumnezeu Tatăl nostru, însă lucrurile nu sunt chiar aşa de fireşti. În tradiţiile necreştine Dumnezeu este înţeles ca un stăpân înspăimântător care te înfricoşează. Aceasta şi pentru că oamenii au ajuns să se închine diavolilor în loc să se închine Dumnezeului celui adevărat. Hristos vine şi ni-L descoperă pe Dumnezeu ca fiind Tatăl nostru, tată în cel mai bun sens posibil. Dumnezeu este Tatăl înaintea căruia poţi să vii şi să-ţi deschizi inima şi să spui toate durerile şi problemele tale. Tatăl cel ceresc văzând şi cunoscându-ţi inima şi venind cu iubire înaintea ta îţi va răsplăti. Că Dumnezeu este Tatăl, este un lucru extraordinar – să vorbeşti ca şi cu un tată bun, care te iubeşte, un tată care te înţelege. Domnul Iisus Hristos ne învaţă rugăciunea Tatăl nostru de aceea este numită rugăciunea domnească.

Rugăciunea nu înseamnă a-I spune multe lui Dumnezeu. Dacă este dialog trebuie să învăţăm şi să ascultăm. Dumnezeu nu ne vorbeşte cu glas de tunet asurzitor ci vorbeşte în tăcerea inimii şi cu multă delicateţe. Deci, *trebuie să facem linişte în noi înşine pentru a putea auzi glasul lui Dumnezeu.* Spunea un părinte că noi, de multe ori, ne rugăm ca şi gâştele care cer de mâncare, adică facem o hărmălaie

---

[33] Vasile Gheorghiu, *Sf. Evangelie după Mateiu*, (Cernăuți: Tipografia Mitropolitului Silvestru, 1933), 255.

foarte mare prin graba noastră de a spune multe şi nu lăsăm loc lui Dumnezeu să ne răspundă în inimă. Trebuie să învăţăm să şi tăcem. Apoi să nu uităm că rugăciunea nu este numai cerere ci este şi mulţumire şi slăvire a lui Dumnezeu.

Rugăciunea este o luptă. Întotdeauna când te aşezi la rugăciune te angajezi într-o luptă cu diavolul – şi de aici greutatea de a te ruga şi nenumăratele piedici care se ridică în calea celui ce vrea să se roage: ispita amânării, ispita somnului, intervenţia diferitelor probleme – toţi ne-am confruntat cu acestea. De ce? Pentru că rugăciunea este o luptă. De aceea trebuie să insişti în rugăciune, să nu cedezi în faţa ispitelor care se ridică ci să fii consecvent să mergi înainte, să pui totul în rugăciune înaintea lui Dumnezeu şi Dumnezeu te va ajuta atunci să treci peste toate.

Părinţii duhovniceşti ne încredinţează că nu este bucurie mai mare decât comuniunea noastră cu Dumnezeu în rugăciune. Dacă rugăciunea pentru noi reprezintă o pedeapsă, o obligaţie ostenitoare atunci înseamnă că nu am gustat rugăciunea şi nu ştim ce este ea cu adevărat.

Dându-ne *„Tatăl nostru”* Dumnezeu ne-a dat nu numai o rugăciune ci şi o „lege pentru viaţa înaltă şi ridicată”. Aşadar, „Viaţa unită cu virtutea” e singura în măsură să poată rosti cuvintele *Rugăciunii domneşti*. Zicând „Tatăl nostru care eşti în ceruri” afirmăm încă două lucruri: *întâi*, că originea noastră e patria cerească şi *apoi*, că sensul vieţii pământeşti este întoarcerea în cer.

O scurtă meditație pastorală asupra postului în câteva note biblice ale Sfântului Vasile cel Mare*

Drd. **Mădălin-Vasile Tăut**
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ep. Dr. Vasile Coman”
Universitatea din Oradea
tautmadalin@yahoo.com

Abstract

The Saviour Jesus Christ exhorts His disciples – with the words “anoint your head and wash your face” (Matt 6:17) – to sincere repentance, to the simplicity of prayer, without ostentatious public exposure, leading to a change of heart and to a real closeness to God, the goal of every true believer. In the first part of my lecture, I will discuss the origin and biblical significance of Fasting (Gen 2:17) and its ever-renewed and renewing features. In the second part, I shall analyse how fasting should be practised and its consequences on man, starting from the two Homilies of St. Basil the Great. I shall consider both the spiritual effects of fasting and the personal experience of the great Metropolitan of Caesarea Cappadocia.

Keywords: fasting, days of celebration, Law, Church, Tradition, Holy Scripture

Introducere

În teologia ortodoxă contemporană, problema postului se află printre preocupările principale. Postul este un mijloc de desăvârşire morală, dar şi o cale de ajutorare a aproapelui din prisosul adunat prin renunţarea benevolă la consumarea îndreptăţită a bunurilor.

Postul în viziunea ortodoxă este un mijloc de elevaţie sufletească, de dominare a sufletului asupra patimilor trupeşti. Postul îl debarasează şi-l uşurează pe creştin de toate ispitele, de balastul şi povara uneltirilor celui viclean care aduc „întunecare gândurilor şi tulburare cugetelor”. El este o jertfă bineplăcută lui Dumnezeu sau, cu alte cuvinte, un act de cult, este un act de pocăinţă pentru păcatele săvârşite şi un exerciţiu care pune început virtuţilor de tot felul. Pentru creştinul ortodox, postul este condiţie pentru dobândirea sfinţeniei. În concepţia ortodoxă între post şi sfinţenie există o corelaţie strânsă. Ea este exprimată şi în felul în care reprezentăm pe sfinţi în iconografie unde ei apar totdeauna cu c hipurile slabe, subţiate şi transfigurate,

* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof.univ.dr. Nicu Dumitrașcu) pentru publicare în acest volum.

datorită postului. Postul este o caracteristică prin excelenţă a Ortodoxiei şi o amprentă a creştinismului ortodox.

Postul în Creștinism

Postul este un act de cult prin care credincioşii îl adoră pe Dumnezeu, un mijloc de purificare trupească şi sufletească, o virtute aleasă, prin care suntem ajutaţi la desăvârşirea morală şi spirituală[1].

Prin cuvântul *post* noi înţelegem o înfrânare de la toate mâncărurile de dulce, iar în caz de boală, numai de la unele, de la băuturi alcolice şi de la toate lucrurile lumeşti, de la toate dorinţele rele, pentru ca, creştinul să-şi poată scrie rugăciunea cu uşurinţă, să se împace cu Dumnezeu, să-şi omoare poftele şi să câştige harul lui Dumnezeu. Postul este o faptă de virtute, cu lucrare de înfrânare a poftelor trupului şi de întărire a voinţei, o formă de pocăinţă, deci un mijloc de mântuire. El este şi un act de cult, adică o faptă de cinstire a lui Dumnezeu, pentru că este o jertfă, renunţare de bună voie la ceva care ne este îngăduit – izvorâtă din iubirea şi din respectul pe care îl avem faţă de Dumnezeu[2].

Adesea postul este practicat ca un exerciţiu de penitenţă, alteori ca un mijloc de pregătire pentru pregătirea unor acte religioase sau a unor fapte mai importante din viaţă, alteori ca o formă de exprimare a durerii sau a tristeţii sau de purificare. Înţeles astfel, postul este aşa de vechi ca însăşi Biserica creştină, ba încă îşi are fiinţa şi înainte de creştinism.

Legea postului, a fost dată în paradis. Adam a primit întâia dată porunca de a posti: *„Nu mâncaţi din pomul cunoştinţei binelui şi răului” (Fac* 2,17). În tradiţia iudaică există şase zile de post colectiv sau comunitar. Mai întâi Dumnezeu rânduieşte prin Moise postul din ziua Curăţirii sau Ispăşirii – *Yom Kippur* (ziua a zecea din luna a şaptea) (cf. Lev 16,29-31)[3].

După revenirea poporului evreu din captivitatea babilonică au mai fost adăugate alte cinci zile de post spre aducere aminte de suferinţele poporului Israel, şi anume patru zile de post în lunile: a patra, a cincea, a şasea şi a zecea, precum şi o zi de post din ajunul sărbătorii *Purim* ş.a. (Zah 7,5; 8,19; Est 9,24-32)[4].

Unii evrei mai zeloşi, ca de pildă fariseii din timpul Mântuitorului Iisus, posteau cu regularitate câte două zile pe săptămână, şi anume *lunea* şi *joia* (cf. Lc 18,2).

---

[1] Petru Deheleanu, „Postul,” *MMS* 1(1969): 69.

[2] Ioan Zăgrean și Nicoale Necula, „Sensul spiritual al postului în viaţa creştină şi timpul nostru,” *O* 1 (1979): 182-3.

[3] Emilian Cornițescu, „Sensul postului după Sfânta Scriptură,” *BOR* 4-6 (1991): 86.

[4] Daniel Ciubotea, *Foame şi sete după Dumnezeu* (Bucureşti: Basilica, 2008), 17.

În Noul Testament este intensificată mai ales dimensiunea postului ca înnoire şi îmbogăţire spirituală prin smerenie şi pocăinţă sinceră, precum şi legătura dintre post ca înfrânări” de la hrana materială şi post ca înfrânare de la păcat, adică de la gânduri, cuvinte şi fapte rele, postul fiind totdeauna însoţit de rugăciune. Mântuitorul Iisus Hristos a recomandat *postul ca pe un mijloc de intensificare a legăturii omului cu Dumnezeu* (Mt 6,16-34) *şi ca mijloc de luptă împotriva ispitelor şi a puterii diavolului* (Mt 17,21). El a arătat că postul nu trebuie redus la o activitate exterioară, pentru a fi remarcat sau lăudat de oameni, ci trebuie practicat ca pe o faptă plăcută lui Dumnezeu, ca pe o dăruire de sine lui Dumnezeu şi ca detaşare de cele materiale pentru a se îmbogăţi spiritual (Mt 6,16-21)[5].

Postul de patruzeci de zile pe care îl săvârşeşte Mântuitorul în pustie, îndată după Botezul Său în Iordan (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13), evocă şi, în acelaşi timp, transcende postul de patruzeci de zile al lui Moise, pe muntele Sinai, deoarece Iisus este noul Moise. Prin Moise s-a dat Legea, iar prin Iisus a venit „harul şi adevărul” (In 1,17). Moise a fost eliberatorul poporului evreu din robia Egiptului, iar Iisus Hristos este eliberatorul oamenilor din robia diavolului, a păcatului şi a morţii. Moise a postit înainte de a primi Legea Veche, Iisus posteşte înainte de a binevesti Legea Nouă, adică Evanghelia[6]. Prin post şi rugăciune, Iisus, ca Om, se luptă cu diavolul şi respinge ispita acestuia.

Reglementări şi prescripţii referitoare la post

Problema postului se înscrie printre preocupările de seamă ale teologiei ortodoxe contemporane, o temă ce figurează pe agenda de lucru a viitorului Sfânt şi Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe, intitulată „Readaptarea prescripţiilor bisericeşti privitoare la post în conformitate cu cerinţele epocii actuale”[7].

Biserica Ortodoxă a simţit nevoia să-şi îndrepte atenţia şi spre această problemă, deoarece a constatat o serie de dificultăţi şi neajunsuri în aplicarea anumitor prescripţii, care se cer revăzute şi „readaptate” pentru a deveni mai uşor aplicabile, cu epoca exploziei industriale şi a marilor aglomerări urbane, de cei trăitori într-o lume atât de complexă şi divizată pe toate planurile, cu alte mijloace de existenţă şi alimentaţie decât în veacurile când au fost formulate şi rînduite, ca mijloc folositor pentru mântuire şi desăvârşire morală creştină.

Prescripţiile cu privire la post s-au formulat în timp, în funcţie de unele condiţii, obiceiuri şi deprinderi locale, care au fost apoi generalizate, devenind

[5] Cleopa Ilie, *Călăuză în credinţa ortodoxă*, (Piatra Neamţ: Episcopiei Romanului, 2000), 475.

[6] Ioan Serafincean, „Mântuitorul despre post,” *MMS* 1-2 (1971): 254.

[7] T. V. Daşma, „Tradiţie şi «Readaptare» în aplicarea prescripţilor bisericeşti cu privire la post,” *MB* 1 (1987): 22.

o tradiţie pentru Biserică, un fel de viaţă şi comportament uman, după modele şi îndemnuri oferite de Sfânta Scriptură. Nefiind o învăţătură dogmatică, ci o formă şi o măsură de natură disciplinară, postul şi modul de postire pot fi supuse discuţiei şi unor posibile îmbunătăţiri, ajustări şi readaptări la condiţiile vieţii contemporane, care nu mai corespund vechilor forme, Biserica trebuind să ţină seama de schimbările intervenite în modul de a gândi şi a trăi al tuturor oamenilor, din toate punctele de vedere[8].

Cum Biserica a căutat întotdeauna să vină în ajutorul celor ce o compun, este firesc şi necesar ca ea să caute şi azi o cale potrivită în readaptarea prescripţiilor cu privire la post, în aşa fel încât nici firul tradiţiei să nu se rupă, dar nici să rămână rigidă şi refractară unor înnoiri disciplinare, dacă viaţa le impune. Pentru că *Biserica, în general şi cea Ortodoxă în special, „a fost şi este mereu în pas cu vremea, contemporană membrilor ei de ieri şi de azi, în permanentă osmoză sufletească cu poporul în mijlocul căruia a odrăslit”*[9].

Reglementări ale postului în primele veacuri creştine

Pe baza învăţăturilor din Sfânta Scriptură, mai ales din Noul Testament, şi a experienţei sfinţilor, Biserica a fixat prescripţii canonice şi a elaborat rânduieli liturgice privitoare la post, încât postul a devenit, începând cu secolul al IV-lea, mai ales în Biserica Răsăriteană, o şcoală a vieţii duhovniceşti şi un mijloc de sfinţire a sufletului şi a trupului ca pregătire pentru împărtăşirea cu Hristos Cel Răstignit şi înviat. Astfel, în mai multe perioade ale anului bisericesc intensificarea comuniunii euharistice este şi astăzi precedată de intensificarea postului[10].

În primele veacuri creştine, existau posturi de o zi, ca miercurea şi vinerea, precum şi posturi de mai multe zile. Primele prescripţii cu privire la post se găsesc în Didahia învăţătura celor 12 apostoli (Cap. VIII)[11] care, aşa cum am mai spus, fixează zilele de miercuri şi vineri ca zile de post pentru creştini, în locul postului iudaic de luni şi joi. Mai târziu, în sec. al IV-lea, Canoanele Apostolice 66 şi 69, Didascalia (cap. XXI) şi Constituţiile Apostolice prescriu postul înainte de hirotonie, practicat încă din epoca apostolică (FAp 13,2-3), înainte de botez şi de împărtăşirea euharistică, înainte de Paşti, postul pentru penitenţă, precum şi posturile de miercuri şi vineri şi cele din preajma sărbătorilor mari. Întrucât postul implică o stare de pocăinţă şi întristare, el era interzis în zilele de bucurie, ca duminica sau sărbători

[8] Daşma, „Tradiţie şi «Readaptare»,” 22-3.

[9] Constantin Pârvu, „Orânduieli canonice cu privire la Postul cel Mare,” *GB* 5 (1957): 228-30.

[10] Zăgrean şi Necula, „Sensul spiritual al postului în viaţa creştină şi timpul nostru,” 183.

[11] *Didahia sau Învăţătura celor doisprezece Apostoli*, în *PSB* 1, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1979), 29.

mari, precum Naşterea Domnului, Bobotează (Arătarea Domnului), Învierea Domnului sau Pogorârea Sfântului Duh. În timp, dispoziţiile bisericeşti privitoare la post se amplifică, fiind cuprinse în canoane ale sinoadelor ecumenice şi locale, precum şi în unele canoane ale Sfinţilor Părinţi[12].

La început, întrucât Sfânta Liturghie se săvârşea seara, creştinii posteau ziua întreagă, adică ajunau. Tertulian arată că postul nu era totdeauna şi peste tot la fel de aspru şi de lung, fiind interzis în zilele de bucurie ca duminica şi sărbătorile mari. Cu timpul, se înmulţesc dispoziţiile oficiale care reglementează disciplina postului, mai ales prin canoanele sinoadelor ecumenice şi cele locale. Aşa sunt Canoanele apostolice 66 şi 69; canoanele 29, 52, 55, 56 şi 89 al Sinodului II trulan (692); canoanele 18 şi 19 ale sinodului de la Gangra, etc[13]. În afara zilelor de miercuri şi vineri, s-a impus de la început şi Postul Mare, respectat cu toată stricteţea. Pe parcurs s-au adăugat şi posturile de o zi legate de ajunul Naşterii, Bobotezei, Pogorârea Duhului Sfânt apoi postul Adormirii Maicii Domnului şi al Sfinţilor Apostoli. Ca zile singulare de post, în afară de miercuri şi vineri, sunt: sărbătoarea Înălţării Sfintei Cruci (14 septembrie), ajunul Bobotezei (5 ianuarie) – despre care există mărturii din secolul IV-VI, sărbătoarea Tăierii capului Sfântului Ioan Botezătorul (29 august)[14].

După modalitatea de postire, el poate fi integral, sau ajunare propriu-zisă, prin abţinerea completă de la orice mâncare şi băutură, post aspru, cu hrană uscată, pâine, fructe uscate sau seminţe, legume şi apă; postul comun sau obişnuit în care se admit mâncărurile gătite din alimente de origine vegetală, inclusiv untdelemnul şi postul mai uşor, cu anume dezlegări. Toate sunt reglementate prin tradiţia şi practica bisericească, fiind consemnate în cărţile de ritual[15].

Reglementări ale postului în epoca contemporană

Problemele vieţii contemporane care fac inoperantă aplicarea integrală a prescripţiilor bisericeşti cu privire la post sunt multiple şi serioase. Ele nu pot fi ocolite sau neluate în seamă, tocmai pentru a da posibilitatea credincioşilor de a-şi împlini în continuare îndatoririle faţă de rânduielile Bisericii. Dacă avem în vedere că zilele de post sunt în număr de aproximativ 180 pe an, deci aproape la egalitate

---

[12] Pe lângă Canoanele apostolice 66 şi 69, se adaugă canoanele 29, 52, 55, 56 şi 89 ale Sinodului VI Ecumenic - Trulan (692), 1 al Sf. Dionisie al Alexandriei, 18 şi 19 Gangra, 8 şi 10 al Sf. Timotei al Alexandriei, 15 al Sf. Petru al Alexandriei, 33 al Sf. Nichifor Mărturisitorul, 49 şi 51 Laodiceea ş. a.

[13] Ioan Dură, „Canoanele Sinodului al VI-lea ecumenic privitoare la post şi aplicarea acestora în viaţa credincioşilor," *O* 2-3 (1994): 131.

[14] Zăgrean şi Necula, „Sensul spiritual al postului în viaţa creştină şi timpul nostru," 183.

[15] *Învăţătură de Credinţă Creştină Ortodoxă* (Bucureşti: IBMO, 2000), 309.

cu celelalte, ne dăm prea bine seama că în condiţiile vieţii moderne postul este greu de aplicat. În consecinţă este firesc ca în sânul Ortodoxiei să se nască o mişcare de reconsiderare, de acomodare, de readaptare a acestor prescripţii la situaţia actuală, a lumii, a credincioşilor, postul devenind o sarcină cel puţin dificilă. În noile condiţii, numeroasele zile de abstinenţă nu mai sunt bine primite de credincioşi şi nici nu pot să fie[16].

În Biserica Ortodoxă Română s-au făcut auzite adeseori glasuri cerând o îndulcire a postului pentru cei ce au nevoie de dezlegări şi pogorăminte. La sfârşitul veacului trecut, în 4 mai 1899, episcopul Partenie al Dunării de Jos trimitea Sfântului Sinod o scrisoare în acest sens. Există unele observaţii şi în cărţi de ritual, ca spre exemplu în Pravila de la Govora (1640), sau într-o carte tipărită la Buda în 1828 intitulată *Cuvânt despre posturile Bisericii greceşti a Răsăritului*... acum scoasă pe limba română cu blagoslovenia lui. Anastasie – mitropolit al Ungro-Vlahiei, în care sunt arătate pogorămintele ce se pot face pentru diferite cazuri. Lucrarea conţine şi câteva puncte de vedere şi propuneri curajoase cu privire la posturile bisericeşti, motivând că mulţi din cei care ar dori să vină la „pravoslavnica lege" se îngrozesc „de atâta greutate de post"[17].

Ţinând seama de exigenţele contemporane, Biserica Ortodoxă Română a hotărât unele pogorăminte. Aşa bunăoară, Sfântul Sinod al Bisericii noastre, în şedinţa sa din 27 februarie 1956, a avut în vedere o serie de înlesniri pentru diferite categorii de credincioşi. Astfel, copiii până la vârsta de 7 ani pot mânca tot timpul anului orice fel de alimente. Apoi pentru copiii între 7-12 ani şi pentru credincioşii de orice vârstă care sunt cuprinşi de slăbiciuni şi suferinţe trupeşti şi sufleteşti, este obligatorie pravila postului numai în zilele de miercuri şi vineri de peste an, prima şi ultima săptămână din Postul Paştilor şi tot aşa din postul Crăciunului, postul Adormirii Maicii Domnului, ajunul Crăciunului şi al Bobotezei, 29 august şi 14 septembrie. Pentru celelalte zile şi săptămâni din timpul posturilor, copiii între 7-12 ani şi credincioşii suferinzi de orice vârstă au dezlegare la peşte, icre, ouă, lapte şi brânză[18].

Reglementarea postului este astăzi imperios pe întreaga Biserică Ortodoxă, deoarece condiţiile de viaţă, de muncă şi alimentaţie, sunt deosebit de complexe. Să luăm ca exemplu miile de credincioşi care lucrează într-o uzină modernă. În marea lor majoritate iau masa la cantină, unde de obicei nu se găteşte mâncăruri de post, trebuind să-şi refacă forţa de muncă pentru a doua zi. Când şi cum ar putea ei respecta prescripţiile bisericeşti, presupunând că ar voi să le respecte?

---

[16] Daşma, „Tradiţie şi «Readaptare»," 24-5.

[17] Daşma, „Tradiţie şi «Readaptare»," 25.

[18] Daşma, „Tradiţie şi «Readaptare»," 26.

Dar cei care sunt în diferite alte condiţii de muncă, în alte zone geografice, cu o climă mai aspră, incompatibilă cultivării legumelor, fructelor şi unde, pentru a putea rezista gerului este necesară consumarea unor mari cantităţi de grăsimi animale. Acestora nu li se poate aplica regimul de postire prevăzut până acum. În această privinţă, Sfântul şi Marele Sinod va trebui să găsească şi să hotărască alte forme de post, ca spre exemplu reducerea raţiei de grăsime, etc."[19]

Biserica nu a cerut şi nu poate cere credincioşilor asemenea sacrificii care trec peste puterile şi condiţiile lor naturale în care îşi duc viaţa. De aceea a luat în dezbatere problema postului, pentru a găsi cea mai potrivită soluţie de readaptare a prescripţiilor la condiţiile noi ale credincioşilor ei. Se mai pune întrebarea: poate fi lăsată această problemă numai pe seama şi la chibzuinţă duhovnicilor? Oare şi aceştia nu trebuie să aibă un normativ, un îndreptar, spre a putea hotărî între ce limite pot acorda anume pogorăminte?

Desigur, Sfântul şi Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe va şti să ţină cumpăna dreaptă între tradiţie, forţa şi garanţia identităţii Bisericii cu ea însăşi, şi readaptările pe care va trebui să le facă, impus de dezvoltarea societăţii, purtând grija pentru mântuirea sufletească şi trupească a fiilor ei. Va fi necesar să se lărgească cercul credincioşilor care să se bucure de pogorământ, trebuind cuprinşi muncitorii din marile uzine, din subteran, pe cei care prestează munci grele, în general, cei care lucrează în medii toxice, unde consumul de lapte este necesar chiar ca medicament, cei aflaţi în deplasare, nevoiţi să mănânce la restaurante şi cantine şi alte categorii de credincioşi care-şi desfăşoară munca şi vieţuiesc în diferite alte colectivităţi. De asemenea, va trebui să se stabilească o formă adecvată de postire pentru cei din ţinuturile reci, să se facă distincţie între cei sănătoşi, care trăiesc şi muncesc în condiţii naturale mai uşoare şi cei care prezintă o stare de sănătate nesatisfăcătoare, bolnavi, slabi, extenuaţi etc. La toate acestea, Sfântul şi Marele Sinod al Bisetricii Ortodoxe este chemat şi va trebui să hotărască cu chibzuinţă şi înţelepciune, în duhul tradiţiei sale bimilenare[20].

Sfântul Vasile cel Mare despre post

De actualitate permanentă pentru modul de postire sunt şi învăţăturile Sfântului Vasile cel Mare, care îndeamnă ca atunci când postim „să nu ne mâhnim ci să fim veseli în ele așa cum se cuvine sfinților. Cel trist nu primește cunună, iar cel care suspină nu biruie. Nu te întrista când ți se poartă de grijă"!

„E o nebunie să nu te bucuri de sănătatea sufletului și să te mâhnești de schimbarea mâncărurilor, lăsând să se înțeleagă că îți face mai multă plăcere bucuria

---

[19] Nicoale Necula, „Învăţătura despre post în Biserica Ortodoxă," *ST* 7-8 (1984): 518.

[20] Daşma, „Tradiţie şi «Readaptare»," 28-9.

stomacului decât purtarea de grijă a sufletului”, spune marele sfânt capadocian.

Sfântul Vasile trece postul prin toată istoria Vechiului Testament și afirmă că acesta a exista încă de la început: „N-am postit și am fost alungați din rai! Să postim dar, ca să ne întoarcem în rai! Nu imita neascultarea Evei! Nu lua din nou sfătuitor pe șarpe, care este care ne sfătuiește să mâncăm ca să ne crutăm trupul!”[21].

„Moise, prin post s-a urcat pe munte. Că n-ar fi îndrăznit să se apropie de vârful muntelui care fumega, nici n-ar fi cutezat să intre în nor, dacă n-ar fi fost înarmat cu postul. Prin post a primit poruncile scrise pe plăci, cu degetul lui Dumnezeu”, amintește marele Arhiepiscop al Cezareei Capadociei.

Sfântul evidențiază că trupurile, dacă sunt „împovărate necontenit cu prea multă mâncare se îmbolnăvesc cu ușurință, dar dacă folosesc mâncare puțină și ușoară scapă și de suferința pe care o așteaptă de pe urma bolii, dar se depărtează și de suferința care începe a se ivi”[22].

Sfântul Vasile cel Mare evidențiază latura sfințitoare a postului:

„Postul naște profeți, întărește pe cei puternici, înțelepțește pe legiuitori. Postul este bun talisman al sufletului, tovarăș credincios al trupului, armă pentru luptători, loc de exercițiu pentru atleții credinței. Postul îndepărtează ispitele, postul îndeamnă spre evlavie. Postul este tovarăș al înfrânării și creator al castității”[23].

Biserica a avut întotdeauna înţelegere faţă de slăbiciunile şi neputinţele credincioşilor ei, acomodându-se la condiţiile date, şi a făcut o serie de pogorăminte, ca cele chibzuite şi rânduite de Biserica Ortodoxă Română amintite mai înainte. Întocmit, o serie de măsuri disciplinare care să înlesnească aplicarea prescripţiilor bisericeşti pe actuala structură a posturilor în Biserica Ortodoxă[24].

La cea de-a doua Conferinţă panortodoxă presinodală, din septembrie 1982 Biserica Ortodoxă Română şi-a prezentat propria poziţie, care a fost luată în discuţie şi discutată în plen. Biserica noastră opinând pentru păstrarea neschimbată a postului. Această opinie o susţinea cu o serie de considerente şi argumente, juste în fond, anume că postul este lege dumnezeiască şi este legat de pocăinţă, că este o rânduială sfântă care asigură stăpînirea duhului asupra patimilor trupeşti; că este o jertfă liber consimţită de credincios pentru progresul său duhovnicesc,- că este o supunere, o întărire a voinţei; că este cea mai mare contribuţie a omului pe calea sfinţeniei. De asemenea este un mijloc de binefacere socială. El are o importanţă deosebită în anul liturgic, pentru pregătirea sărbătorilor. În privinţa aplicării iconomiei,

---

21 Dumitru Fecioru, „Sfântul Vasile cel Mare, Despre post - cuvânt întâi,” *MO* 7-8 (1973): 776.

22 Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea a treia,* în *PSB* 12, trad. Constantin Corniţescu şi Teodor Bodogae (Bucureşti: IBMO, 1988), 146-8.

23 Pavel Grosu, „Din cugetările Sfinţilor Părinţi despre post,” *GB* 3 (1957): 148.

24 Necula, „Învăţătura despre post în Biserica Ortodoxă,” 518.

propunerea românească lăsa aceasta la aprecierea Bisericii locale, a episcopului şi a împuternicitului acestuia, duhovnicul[25].

Cea de a treia Conferinţă panortodoxă presinodală, de la Chambesy-Geneva, a avut loc la Centrul ortodox al Patriarhiei ecumenice între 28 octombrie – 6 noiembrie 1986, a dezbătut pe larg şi adâncit problema postului. Proiectul întocmit de comitetele de lucru sub preşedinţia înalt Prea Sfinţitului Mitropolit Dorothei de Praga, cu modificările şi completările aduse, a fost, în final, adoptat în unanimitate, primind forma textului definitiv propus Sfântului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe. În cadrul Conferinţei s-a subliniat că „postul este o instituţie a Bisericii, ce nu poate fi abolită. El conduce omul la perfecţiunea morală, deci trebuie recomandat oamenilor şi trebuie practicat aşa cum trebuie, acolo unde trebuie şi când trebuie, în acord cu tradiţia ortodoxă, dar deopotrivă în acord cu spiritul de înţelegere a condiţiei omeneşti şi cu principiul iconomiei bisericeşti, graţie căreia fiecare Biserică Ortodoxă locală are posibilitatea de a adapta instituţia postului la nevoile specifice pliromei proprii"[26].

În viaţa creştinilor ortodocşi posturile care preced marile sărbători au o importanţă cu totul deosebită pentru că de ele este legat unul din actele centrale pe care ei le îndeplinesc în biserică, şi anume împărtăşirea cu Sfântul Trup şi Sânge al Domnului, Taina cea mai importantă prin care noi primim pe însuşi Mântuitorul Hristos în fiinţa noastră. Pentru creştinul ortodox nu se poate concepe împărtăşire fără post. Respectarea postului este o condiţie esenţială pentru împărtăşirea cu vrednicie. Ea este şi o obligaţie prescrisă de porunca a patra bisericească prin care ni se cere „să ne spovedim şi să ne cuminecăm în fiecare din cele patru posturi mari de peste an, ori dacă nu putem, cel puţin o dată pe an, în postul Sfintelor Paşti"[27]. Nu ne putem împărtăşi decât cu respectarea acestor posturi. Post, pocăinţă, împărtăşire sunt trei acte care se întregesc şi se condiţionează reciproc.

Iată de ce Biserica Ortodoxă rămâne credincioasă rânduielilor ei tradiţionale privitoare la post, acordându-i acestuia importanţa cuvenită în viaţa credincioşilor. Nu se poate şi nu trebuie sacrificată sau atinsă o instituţie bimilenară a Bisericii pentru motivul că numărul postitorilor s-a împuţinat. A încerca şi a opera o reformă a rânduielilor privitoare la post înseamnă a schimba una din instituţiile şi practicile care conferă Ortodoxiei o notă specifică. Aşa cum rânduielile şi formele de cult, care exprimă dogma sau adevărurile de credinţă, nu pot şi nu trebuie schimbate, la fel nu pot şi nu trebuie schimbate nici cele privitoare la post. Ele fac parte din tezaurul tradiţional milenar al Bisericii, care îşi justifică şi locul şi importanţa[28].

---

[25] Pavel Cherescu, „A doua Conferinţă panortodoxă presinodală," *MA* 10-12 (1982): 703-7.

[26] Zăgrean şi Necula, „Sensul spiritual al postului în viaţa creştină şi timpul nostru," 186-7.

[27] *Învăţătură de Credinţă Creştină Ortodoxă,* 311.

[28] Necula, „Învăţătura despre post în Biserica Ortodoxă," 520.

Concluzii

În concluzie, prescripţiile bisericeşti privitoare la post trebuie păstrate aşa cum sunt ele, fără să se introducă în ele vreo modificare. Pentru cazurile în care creştinii nu pot să respecte aceste prescripţii, pe motiv de boală sau datorită unor condiţii deosebite de climă, imposibilităţii procurării alimentelor de post sau contextului social în care trăiesc şi muncesc, să se lase la latitudinea Bisericilor Ortodoxe locale să stabilească limitele şi modul aplicării iconomiei cu care ierarhii şi preoţii duhovnici trebuie să lucreze în situaţiile speciale, generale sau particulare, pentru ca instituţia postului să rămână cu importanţa pe care a avut-o întotdeauna în viaţa Bisericii.

Din păcate, în viaţa creştină nu este posibil niciun progres fără amara experienţă a căderilor. Prea mulţi încep postirea cu entuziasm şi renunţă după prima cădere. Dacă după ce am căzut şi ne-am supus poftelor şi patimilor noastre reluăm totul de la capăt şi nu renunţăm indiferent de câte ori cădem mai devreme sau mai târziu, postirea noastră va purta roadele sale duhovnicesti. Între sfinţenie şi cinismul care ne trezeste din orice iluzie se află marea şi dumnezeiasca virtute a răbdării – răbdarea, mai întai de toate, cu noi înşine. Nu există un drum mai scurt către sfinţenie; pentru fiecare pas trebuie să facem un sacrificiu total. Aşadar, este mai bine şi mai sigur să începem de la un minimum – doar cu puţin peste posibilităţile noastre fireşti – şi să creştem efortul nostru puţin câte puţin, decât să încercăm să sărim foarte sus la început. Să cântărim onest capacitatea noastră duhovnicească şi fizică şi să acţionăm ca atare – amintindu-ne, totuşi, că nu există post, fără stârnirea acestei capacităţi, fără a introduce în viaţa noastră o dovadă dumnezeiască, cum că cele ce sunt cu neputinţă la oameni sunt cu putinţă la Dumnezeu.

ROOTS

ROMANIAN ORTHODOX OLD TESTAMENT STUDIES

UNIVERSITAS CLAUDIOPOLITANA

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

ROMANIA

PRESA UNIVERSITARĂ

ISBN 978-606-37-1999-8